KUR'ÂN VAHYİNİN DİLSEL FORMASYONU

Nezir MAVİŞ

Denizli-2018

KUR'ÂN VAHYİNİN DİLSEL FORMASYONU

Yazar:
Nezir MAVİŞ

ISBN: 978-605-245-317-9

Birinci Basım: 2018

Basım evi:

Bilal Ofset Basım-Yayın&Matbaacılık
Saraylar Mah. Dörtçeşme Mevkii
352. Sok. No: 10 Bayramyeri Denizli

*Bu çalışma, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı'nda, merhum Yrd. Doç. Dr. Abdulcelil CANDAN danışmanlığında yazılan, "**Kur'ân Lafzının Hz. Peygamber'e Nisbeti Problemi**" adlı Yüksek Lisans tezinin gözden geçirilmiş ve bazı ilaveler yapılmış halidir.*

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR

a.g.e.	Adı geçen eser
a.g.m.	Adı geçen makale
a.mlf.	Aynı müellif
a.y.	Aynı yer
Bkz.	Bakınız
Bşk.	Başkanlığı
C.	Cilt
Çev.	Çeviren
D.İ.B.	Diyanet İşleri Başkanlığı
Fak.	Fakültesi
mad.	Maddesi
Mat.	Matbaası
T.D.V.	Türkiye Diyanet Vakfı
Thk.	Tahkik
(trs.)	Tarihsiz
Üniv.	Üniversitesi
Yay.	Yayınları

GİRİŞ

Hz. Muhammed'in (s) nübüvvetinin en büyük kanıtı olup içerdiği ilimlerle, verdiği gaybî haberlerle, lafız ve anlamıyla mu'cize olan; insanoğlunu dünya ve ahirette mutluluğa ulaştırmak üzere gelen Kur'ân-ı Kerîm hakkında çok şey söylenmiştir. İndiği ilk günden itibaren özellikle de muarızlarınca, Kur'ân'ın kaynağı hakkında ilmî perspektiften uzak, birçok ithâm ve iddiâlarda bulunulmuştur. Bu çalışmamızda, söz konusu ithâm ve iddiâ zinciri halkalarından biri olan Kur'ân vahyinin dilsel formasyonunun Hz. Peygamber'e nisbeti problemi ele alınmaktadır.

Kur'ân ayetlerinin Arapça dil formlarını Hz. Peygamber'e nisbet edenler, Cebrail'in Kur'ân vahyini Allah'tan yalnızca mana olarak aldığı, bu mananın dilsel kalıplara büründürülmesinin ise Hz. Peygamber'e ait olduğunu ileri sürmektedirler.[1] Kur'ân'ın Allah kelâmı olmadığı iddiâsına, "*O şerefli bir elçinin sözüdür*" (69/Hâkka, 40; 81/Tekvîr, 19) ayetleri mesnet yapılmaktadır.[2] Bu ayetler, bağlamından koparılarak ele alındığında Kur'ân'ın elçi (melek/peygamber) sözü olduğu sonucuna ulaşılabilmektedir. Bu sonucun tutarlı olup olmadığının tespit edilmesi için, söz konusu ayetlerin Kur'ânî

---

[1] Bkz., Ahmed b. Muhammed b. Muzaffer b. Muhtar er-Râzî, *Kitâbu Huceci'l-Kur'ân*, I, Beyrut, 1982, 67; Muhammed Abdulazim ez-Zürkânî, *Menahilu'l-İrfan fi-Ulûmi'l-Kur'ân*, I, Beyrut, 1996, 36.

[2] Ahmed b. Muhammed b. Muzaffer b. Muhtar er-Râzî, *Kitâbu Huceci'l-Kur'ân*, I, Beyrut, 1982, 67.

bütünlük, sebeb-i nüzûl, siyâk ve sıbâk perspektifinden bir değerlendirmeye tabi tutulması gerekmektedir.

Çalışmamızın ilâhî vahyin mahiyeti ile alakalı olması nedeniyle birinci bölümde "vahy" konusuna geniş yer verilmektedir. Bu bağlamda, 42/Şûrâ, 51. ayet ve konuya temas eden hadisler ışığında vahyin iniş tarzları incelenmektedir. "Vahy-Lafız İlişkisi" ana başlığına sahip ikinci bölümde 42/Şûrâ, 51. ayet ile vahyin keyfiyetine dair ipuçları içeren 75/Kıyâme, 16-19. ayet grubunun müfessirlerden derlenmiş yorumları değerlendirilmektedir. Bu çerçevede, ilk ayetteki *beşer/insan* kelimesi ile ikinci ayet grubundaki *cem*, *kur'ân* ve *beyân* ibarelerinin içerdiği anlamlar üzerinde durularak vahy-lafız ilişkisi tespit edilmeye çalışılmaktadır.

Kur'ân vahyinin kaynağı konusunda Hz. Peygamber'e yöneltilen ithâmlar ile vahyin inşâ ve tertibinde Resûlullah'ın herhangi bir rolünün bulunmadığı hususlarına üçüncü bölümde değinilmektedir. Son bölümde ele alınan "Kur'ân Vahyinin İlâhîliği" konusu çerçevesinde ayetlerin dilsel formasyonunun Hz. Peygamber'e ait olduğu iddiâsına mesnet yapılan 69/Hâkka, 40 ve 81/Tekvîr, 19. ayet bağlamında bu iddiâ irdelenmektedir.

Çalışmamızın konusu olan "Kur'ân vahyinin dilsel formasyonu" gaybî bir konudur. Dolayısıyla, bu konuda söylenen ve söylenecek olan her şey bir yorum ve beyin jimnastiğinden ibarettir.

BİRİNCİ BÖLÜM

VAHY

A- VAHYİN MANASI

1- Sözlük Olarak Vahy

Allah'ın beşer -özellikle peygamberler- ile iletişim kurma ve konuşma çeşitlerine verilen bir isim olan vahy,[3] kelime olarak işâret, kitâbet, risâlet, ilhâm, gizlice söz söylemek, fısıldamak ve başkalarına ilkâ edilen her şey; ayrıca emretmek, vesvese vermek[4] gibi anlamlara gelmektedir. Vahy, bir manayı her hangi bir varlığa gizli ve süratli bir biçimde iletmektir.[5] Süratli işaret anlamına gelen vahy, *remiz* ve *ta'riz* şeklindeki bir konuşmayla mümkün olup mücerred bir *ses*, bazı organların işareti ve *yazmak* suretiyle gerçekleşmektedir.[6]

Vahyi bir *konuşma* olarak inceleyen Izutsu'ya göre semantik bakımdan iki-şahıs-münasebetli olan bu konuşma, karşılıklı değil, tek yönlüdür. Kullanılan işaretlerin daima dilsel olmasının gerekmediği bu haberleşme, muhtevasını üçüncü

---

[3] Ebi'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed er-Râğıb el-İsfehânî, *el-Mufredât fî Garibi'l-Kur'ân*, "V-H-Y" mad., Beyrut, 1992; Muhammed b. Mükerrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, "V-H-Y" mad., Beyrut, (trs.).

[4] İsfehânî, *a.g.e.*, "V-H-Y" mad.; İbn Manzûr, *a.g.e.*, "V-H-Y" mad.

[5] Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *Terimler Sözlüğü -Kitâbu't-Tarifât-*, (Çev.: Arif Erkan), İstanbul, 1997, 248.

[6] İsfehânî, *a.g.e.*, "V-H-Y" mad.

kişilerin bilemeyeceği *sırlı*, *gizli* ve *özel* bir yolla gerçekleşen mükemmel bir iletişimdir.[7]

Allah tarafından yapılan *işaret* ve *bildirim* ile başkaları tarafından yapılan işaret ve bildirim anlamına gelen vahy, gerçekte Allah tarafından yapılan gizli, süratli işaret ve bildirime isim olmuş; sıradan insanlara da ait olması nedeniyle ikinci şık, vahy olarak anlaşılmamıştır.[8] Vahydeki bildirim, her biri bir bildirim şeklinden müteşekkil diğer anlamlar olan *ilhâm, işaret, ima, kitabet* ve *kelâm* gibi anlamların tümünü kapsayan temel anlamdır.[9]

Vahy kelimesinin sözlük anlamına dair aktarılan yukarıdaki tanım ve yorumlar incelendiğinde kelimenin içerdiği "bildirim" anlamının *gizlilik* ve *sürat* nitelemeleriyle birleşmesiyle tamamlanan, "Allah tarafından yapılan gizli ve süratli bildirim" anlamının, vahyin temel lugât manası olduğu ortaya çıkmaktadır.

2- Terim Olarak Vahy

Vahy, Allah'ın peygamberlerine gönderdiği ilâhî sözler,[10] peygamberlerine vahyettiği, kalplerine iyice yerleştirdiği, peygamberlerin okuyup yazdığı *Allah Kelâmı* şeklinde tarif edilmektedir. [11] Allah'ın peygamber kullarına indirilmiş

---

7 Ayrıntılı bilgi için bkz., Toshihiko Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, (Çev.: Süleyman Ateş), İstanbul, (trs.), 147-150.

8 Şerafettin Gölcük - Süleyman Toprak, *Kelâm*, Konya, 1996, 317-318.

9 Nasr Hamid Ebû Zeyd, *İlâhî Hitâbın Tabiâtı*, Ankara, 2001, 54.

10 İsfehânî, *el-Mufredât fî Gâribi'l-Kur'ân*, "V-H-Y" mad.

11 Celaleddin es-Suyutî, *el-İtkân fiUlumi'l-Kur'ân*, I, Kahire, 1952, 59.

kelâmı,[12] Allah'ın kullarına bildirmek istediği hidâyet ve buyruklarını onların arasından seçtiği peygamberlerine insanların alışık olmadığı gizli ve süratli bir yolla bildirmesi[13] de vahyin klasik tarifleri arasındadır. Bu tariflerden sonuncusu masdar manasını ifade ederken, diğerlerinin ism-i mef'ul anlamında, vahy eylemine değil de vahyedilen şeye yönelik olduğu görülmektedir.

Yine Allah'ın, nebî ve rasullerine iletmeyi irâde ettiği bilgileri onlara kelâm, söz ve mana olarak bildirmesi[14] tanımının, vahy kelimesinin masdar anlamını ifade ettiği; bir aracı yoluyla veya aracısız olarak, Allah katından olduğuna kesinlikle inanmak koşuluyla, kişinin kendinde bulduğu irfan[15] tanımının ise ism-i mef'ul anlamında bir tanım olduğu anlaşılmaktadır.

Vahy tanımında *semantik* (anlambilim) yöntemi kullanan ve "Allah'ın sözü (Kelâmullâh)'nü" özel bir konuşma (kelâm) olarak inceleyen Izutsu'ya göre Allah'ın sadece kitap göndermesi anlamında olmayıp bizzat konuşması manasında ve birinci derecede dille alakalı olan vahy, Allah'ın iradesinin *söz* şeklindeki ifadesidir.[16]

Vahy kelimesinin masdar anlamının, kurumsal (ilâhî) vahyin hem *genel* hem de *özel* boyutlarını kapsadığına dikkat çeken Muhsin Demirci, klasik tanımlarda ilâhî vahyin genel

---

[12] Cürcânî, *Terimler Sözlüğü*, 248.

[13] Muhammed Abdulazim ez-Zürkânî, *Menahilu'l-İrfan fi-Ulûmi'l-Kur'ân*, I, Beyrut, 1996, 56.

[14] Gölcük - Toprak, *Kelâm*, 318.

[15] M. Reşid Rızâ, *Muhammedî Vahiy*, (Çev.: Salih Özer), Ankara, 1991, 21.

[16] Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, 128, 143.

boyutunda yer alan, yaratılış düzenine uygun hareket tarzını sergileme durumundaki varlıklara yönelik vahyin dikkate alınmadığını belirtmektedir. Bu genel hususu da dikkate alan müellif, vahy için şu tanımı yapmaktadır: "Vahy: Yüce Yaratıcı'nın, genel olarak varlıklara hareket tarzlarını bildirmesi, özel olarak da insanlara ulaştırmak istediği ilâhî emir, yasak ve haberlerin tümünü vasıtalı veya vasıtasız bir tarzda, gizli ve süratli bir yolla peygamberlerine iletmesidir."[17]

Klasik tanımların, vahyin genel boyutunu içermemesi, örf dilinde bu kavramın Allah ile peygamberleri arasında gerçekleşen bir tür konuşma olarak anlaşılması,[18] başka deyişle vahyin şer'î tanımlarının çoğunun vahy gerçeğinden çok, vahyedilen muhtevayı esas alması, kelimenin terim olarak -Kur'ân'daki kullanımlarının aksine- masdar anlamından ziyade, ism-i mef'ul manasında kullanılmasından kaynaklanmaktadır.[19]

Burada dikkat çekilen husus, vahyin sadece insanoğluna Allah'tan söz formunda gelen özel boyutunun yanında, doğadaki her şeyin ilâhî program çerçevesinde hareket etmesinin de vahyle ilişkili bir durum olduğudur. Dolayısıyla, Allah'ın varlık düzenine yerleştirdiği kanun ve kurallardan oluşan *Sünnetullah* veya bu düzende mevcut canlı ve cansız her şeyin tüm özelliklerini belirlemesini ifade eden "kader"in de vahyin bu genel boyutu kapsamında olduğu anlaşılmaktadır.

---

17 Muhsin Demirci, *Vahiy Gerçeği*, İstanbul, 1996, 26-27.

18 Abdülgaffar Aslan, *Kur'ân'da Vahiy*, Ankara, 2000, 48.

19 Murat Sülün, "Vahiy-Nübüvvet ve Kur'ân'ın Vahiyediliş Aşamaları", *Marmara Üniv. İlâhîyat Fak. Dergisi*, 11-12, İstanbul, 1997, 101.

B- VAHYİN İNİŞ TARZLARI

1- Ayetler Bağlamında Vahyin İniş Tarzları

İlâhî vahyin keyfiyeti konusu her ne kadar Kur'ân'da ayrıntılarıyla yer almasa da, bu hususla ilgili bilgi içeren bazı ayetler de mevcuttur. Vahyin iniş tarzlarına yönelik önemli ipuçları içeren aşağıdaki ayet grubu, bu başlık altında ele alınacak konunun esasını teşkil etmektedir.

وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا

أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ

أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ

"*Allah bir beşer ile ancak vahy yoluyla* [1], *yahut perde arkasından konuşur* [2], *yahut bir elçi gönderip izniyle ona dilediğini vahyeder* [3]" (42/Şûrâ, 51).

Allah'ın insanoğluna hitap tarzlarından söz eden bu ayette; [1] Mananın peygamberin kalbine ilhâm edilmesi (vahy), [2] Allah'ın peygamberle bir perde arkasından konuşması (ağaçta bir ses yaratarak onunla Hz. Musa'ya nidâ etmesi gibi) ve [3] Dilediğini melek vasıtasıyla peygambere vahyetmesi şeklinde sıralanmıştır. [20] Kalbe bir mananın doğurulması manasında olan *ilhâm*[21] tarzında gelen birinci tür vahyde peygamber, kalbine bazı düşüncelerin doğduğunu bilir

---

[20] Subhi Salih, *Kur'ân İlimleri*, Konya, (trs.), 22; Ayrıca bkz., Cadullâh Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, Kudüs, 1915, 233; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, VIII, İstanbul, 1991, 212-213; Halis Albayrak, *Tefsir Usulü*, İstanbul, 1998, 23.

[21] Ebi'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed er-Râğıb el-İsfehânî, *el-Mufredât fî Garibi'l-Kur'ân*, "L-H-M" mad., Beyrut, 1992.

ama kendisinin dışında bir telkin edicinin farkında olmaz. İkinci tarzda, kendi zatı dışında işittiği sesin sahibini göremez ancak onun Allah olduğunu bilir. Son tarz ise melek ile insan arasında ruhsal bir ilişki sonucudur. Peygamber, vahyedenin kendi zatı dışında bir varlık olduğunun bilincindedir.[22]

Allah'ın söz konusu ayette belirtilen yollarla insana hitap etmesi, O'nun kullarına hitâbını bir kitapla kayıtlamadığını göstermektedir. Kur'ân'ın bu yollardan üçüncüsü ile geldiği, ayetlerden anlaşılmaktadır. Ancak, Resûlullah'ın diğer yollarla da vahy aldığı, Kıble'nin değiştirilmesini konu alan

... فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ...

"…Artık yüzünü Mescid-i Harâm tarafına çevir…" (2/Bakara, 144) ayeti ile sabittir. Bu örnekte, Beyt-i Makdis'e yöneliş hakkında bir ayetin olmayışı dikkat çekmektedir. Kıble, Hz. Peygamber tarafından tespit edilmiş olsaydı, onun rahatlıkla ilk kıbleyi değiştirebilmesi gerekirdi. Bu olmadığına göre ilk kıblenin de temelinde Kur'ân dışı bir vahy söz konusudur.[23]

42/Şûrâ, 51. ayet, Allah'ın insanoğlu ile iletişiminin vahy, perde gerisinden hitap ve dilediğini melek vasıtasıyla peygamberine bildirmesi yollarından birisi vasıtasıyla gerçekleştiğini göstermektedir. Ayette geçen bu vahy tarzlarının detaylı şekilde incelenmesi, ilâhî vahyin iletişim yönünün daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

---

22 Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, VIII, 213.

23 Mevlüt Güngör, *Kur'ân Araştırmaları*, İstanbul, 1996, 22-23.

a- Vahy

42/Şûrâ, 51. ayette Allah'ın insan ile iletişim kurma ve konuşma yollarının ilki *vahy* adıyla verilmiştir. Burada belirtilen vahy; Allah'ın, hızlı ve gizli bir tarzda, sözü sırf rûhanî olarak, vasıtasız bir şekilde ve birden bire kalbe iletmesi manasındadır.[24] Bu vahy, Allah'ın iletmek istediği bilgi ve anlamı alıcı durumunda bulunan tarafın doğrudan kalbine iletmesiyle gerçekleşir.[25]

Söz konusu ayette belirtilen Allah-insan iletişimi yollarından ilki olan vahyin aydınlatılmamış olduğunu belirten Izutsu'ya göre muhtemelen bu, Hz. Musa örneğindeki gibi, vasıtasız konuşma tarzına işaret etmektedir.[26] Bu tür vahy, söz ve mananın vasıtasız olarak süratli ve gizli bir tarzda kalbe bırakılması veya "ilhâm" suretiyle uyku veya uyanıklık halinde gerçekleşir. Peygambere gelen ilhâm tarzındaki vahye, Hz. İbrahim'in gördüğü rüya; ilhâm türünden, peygamberler dışındaki insanlara da gelen vahye ise Hz. Musa'nın annesine vahyedilmesini konu alan aşağıdaki ayetler örnek teşkil etmektedir:[27]

...قَالَ يَابُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى...

---

24 M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, VII, İstanbul, (trs.), 35.

25 M. Ali Şimşek, "İletişim Unsurları Açısından Vahiy", Erişim: [http://www.cumhuriyet.edu. tr/akademik/fak_İlâhîyat/der51/19.htm], Erişim Tarihi: 10 Şubat 2004.

26 Toshihiko Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, (Çev.: Süleyan Ateş), İstanbul, (trs.), 165.

27 Gölcük - Toprak, *Kelâm*, 321. Ayrıca bkz., Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 233; Peygamberlerin gördüğü sadık rüyanın vahy olup uyulması gerektiği hususunda bkz., Celaleddin es-Suyûtî, *el-İtkân fi-Ulumi'l-Kur'ân*, II, 66.

“(İbrahim): *‘Yavrucuğum! Rüyada seni boğazladığımı görüyorum; bir düşün, ne dersin?’ dedi”* (37/Sâffât, 102 vd.).

وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ ...

“Musa’nın anasına: ‘Onu emzir…’ diye bildirdik” (28/Kasas, 7).

42/Şûrâ, 51. ayette geçen birinci tarz vahyde vahyeden Allah iken; üçüncüde melek, Allah’ın izniyle insana, O’nun dilediklerini vahyetmektedir. Bu farklılıktan dolayı keşf, ilhâm, hads vb. bildirimler birinci tür vahy kapsamına girmektedir. Temelde aynı mahiyette olmakla birlikte, üçüncü tarz vahydeki kadar bir kesinlik ve bağlayıcılığı haiz olmadığından, birinci şıktaki vahy, Allah’ın insanlara “ilhâm” ve “işaret”i anlamındadır.[28]

Allah’ın insan ile konuşma tarzlarından ilki olan ve ayette vahy olarak belirtilen bildirimin; söz ve mananın, vasıtasız olarak hızlıca kalbe iletilmesi anlamında olan ilhâma karşılık geldiği anlaşılmaktadır. İlhâmın peygambere has bir durum olmayıp diğer insanların da bu tarz vahyin kapsam alanına girmesi nedeniyle bu tür vahyin, melek aracılığıyla yapılan vahydeki gibi kesin ve uyulması zorunlu olmadığı anlaşılmaktadır.

b- Perde Gerisinden Hitap

42/Şûrâ, 51. ayette geçen ikinci tarz vahy, *“…veya bir perde gerisinden”* şeklinde ifadesini bulmuştur. Allah’ın bazı cisimlerde ve kulaklarda kelâm, söz yaratıp işittirmesi şeklinde

[28] Sülün, “Vahiy-Nübüvvet ve Kur’ân’ın Vahiyediliş Aşamaları”, 103.

gerçekleşen bu tarz vahydeki *perde gerisinden* ifadesi; vahyin doğrudan kalbe değil de, kulaktaki işitme gücüne söz şeklinde söylenmiş olduğu anlamını taşımaktadır.[29] Peygamberin sözleri işittiği ancak kelâmın sahibi (Allah)'ni görmediği bu tarz vahyin misalini, Allah'ın Hz. Musa'ya hitabını içeren aşağıdaki ayetler oluşturmaktadır:

...وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا

"*…Ve Allah Musa ile gerçekten konuştu*" (Nisâ, 4/164).

فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِي يَامُوسَى

"*Oraya vardığında kendisine* (tarafımızdan)*: 'Ey Musa!' diye seslenildi*" (Tâ-hâ, 20/11).

...وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ

"*Musa, tayin ettiğimiz vakitte* (Tûr'a) *gelip de Rabbi onunla konuşunca 'Rabbim! Bana kendini göster; Seni göreyim' dedi…*" (A'râf, 7/143).

Perde gerisinden yapılan vahy, basit bir ilhâm olmayıp sözlü bir konuşmadır.[30] Bu tarz vahyden Kur'ân'da bir şey bulunmamaktadır. İsrâ gecesinde ve Mirâc olayında Hz. Peygamber için de vâki olan bu tarz vahy,[31] Allah ile Hz. Peygamber arasındaki bir tür diyalogdur.[32] Mirâc gecesinde namazın farz kılınması ve Bakara suresinin "*Peygamber ve inananlar ona Rabbinden indirilene inandı…*" (2/Bakara, 285)

---

29 Bkz. Yazır, *Hak Dini*, VI, 4255; Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, 221.

30 Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, 166.

31 Menna el-Kattân, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Riyad, 1992, 36.

32 Ebu'l-Ala el-Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'ân*, (Çev.: Komisyon, CD için düzenleyen - programlayan: Erhan Akçaoğlu - Ramazan Geven), İstanbul, 2001.

şeklinde başlayan son iki ayetinin vahyedilmesinin bu tarz bir vahye dayanmadığı kanaatinde olanlar da bulunmaktadır. Bunu, ashabın çoğunluğunun görüşü olarak belirten bu âlimlere göre Hz. Peygamber, Rabb'ini görmemiştir.[33]

Vahydeki gizlilik ve anîliği içermediğinden, bu tarz konuşmanın, bir vahyetme olmadığı[34] da söylenmektedir. Vahy kelimesinin temel anlamı bağlamında düşünüldüğünde bu tespite doğruluk payı verilmesi mümkün görünmektedir. Zira bu tarz iletişimin Allah'ın yarattığı maddî bir sesin, insanın işitme duyusu vasıtasıyla angılanması biçiminde cereyan etmesi, vahydeki gizli ve süratli bildirim anlamını zedelemektedir.

c- Elçi Aracılığıyla Vahyetme

Allah'ın bir beşer ile iletişim kurma tarzlarından sonuncusu, O'nun bir elçi (melek) vasıtasıyla insana vahyetmesidir. Bu tarz vahy, 42/Şûrâ, 51. ayetin "*…veya bir elçi göndererek, izni ile dilediğini ona* (insana) *vahyeder*" şeklinde geçen son kısmını kapsamaktadır.

Kur'ân'ın nâzil olduğu (indirildiği) bu tarz vahyi "dolaylı" olarak niteleyen Ebû Zeyd'e göre bu çeşit iletişimde peygamber ile melek arasındaki şifre Arap dilidir.[35] Aşağıdaki ayetin ifadesiyle bu tür vahyde peygamberin konuşanı (meleği)

---

33 Bkz., Şemseddin Ebi Abdillah Muhammed b. Ebi Bekr ez-Zerî ed-Dımeşkî İbn Kayyım el-Cevzîyye, *Zadu'l-Mead*, II, "yersiz ve tarihsiz", 48; Müellifin, insanın dünya ve ahirette Allah'ın zâtını göremeyeceği hususundaki açıklamaları için bkz., Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 233.

34 Sülün, "Vahiy-Nübüvvet ve Kur'ân'ın Vahiyediliş Aşamaları", 103.

35 Ebû Zeyd, *İlâhî Hitâbın Tabiâtı*, 65-66.

bizzat gördüğünü söyleyen Izutsu, Hz. Muhamed'i yalnız dinleyici değil, aynı zamanda görücü bir peygamber olarak nitelemektedir.[36]

ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى . فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى . فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى
مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى . أَفَتُمَارُونَهُ عَلَى مَا يَرَى . وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى

"*Sonra* (Muhammed'e) *yaklaştı, derken daha da yaklaştı. O kadar ki* (birleştirilmiş) *iki yay arası kadar, hatta daha da yakın oldu. Bunun üzerine Allah, kuluna vahyini bildirdi.* (Gözleriyle) *gördüğünü kalbi yalanlamadı. Onun gördükleri hakkında şimdi kendisi ile tartışacak mısınız? Andolsun onu, Sidretü'l-Münethâ'nın yanında önceden bir defa daha görmüştü*" (53/Necm, 8-13).

Hz. Peygamber'in gayb âlemiyle irtibata geçerek melekîyet boyutuna adım basması neticesinde, nûranî bir yapıda olup normalde insan gözüyle algılanamayan meleği görmesi mümkün olmaktadır. Başka deyişle, vahy gibi gaybî ve olağanüstü bir olay çerçevesinde, meleğin bir insan olan Resûlullah'a görünmesi, insanın bir cismi görme duyusuyla algılamasındaki kurallara tabi olmayıp rûhanî bir âlemde gerçekleşen bir durumdur.

Peygamberlere vahy çoğunlukla bu tarzda gelmiştir. Vahyetme ile meleğin vahyi, gerek kalbe doğdurulma ve gerek sesle veya sessiz söz ile olabileceği gibi, meleğin gelişi dahi cismânî bir biçimde şekillenip şekillenmemekten daha genel ve daha geniştir.[37]

---

[36] Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, 166-167.
[37] Yazır, *Hak Dini*, VI, 4255.

Allah'ın insanla konuşması, 42. Şûrâ 51. ayette bahsi geçen üç tarzda vaki olduğu anlaşılmaktadır. Bunlardan son tarz vahy, ya Kur'ân ve diğer ilâhî kitaplar gibi, *vahy-i metlûv* denilen lafız ve kelâm itibariyle vahydir veya Hz. Peygamber'in hadisleri gibi *vahy-i gayr-i metlûv* denilen ve lafızlarıyla ifade edilmesi mümkün manalardır.[38]

Kur'ân vahyinin iki nüzûlünden bahsedilmektedir. Zerkeşî (öl. 794 h.), bunları; *Levh-i Mahfûz*'dan sema-i dünyadaki *Beytü'l-İzze*'ye ve oradan Cibrîl vasıtasıyla Hz. Muhammed'in kalbine olan inzâl şeklinde yorumlamıştır.[39] Kur'ânın Levh-i Mahfûz'dan, dünya semasındaki Beytü'l-İzze'ye topluca indirilmesi hususuna işaret ettiği belirtilen ayetler şunlardır:

إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ

"*Biz onu Kadir gecesinde indirdik*" (97/Kadir, 1).

إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ...

"*Apaçık olan kitaba andolsun ki, biz onu mübarek bir gecede indirdik*" (44/Duhân, 3).

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنْ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ...

"*Ramazan ayı, insanlara yol gösterici, doğrunun ve doğruyu eğriden ayırmanın açık delilleri olarak Kur'ân'ın indirildiği aydır…*" (2/Bakara, 1985).

Sünnet'ten de bu konuyla ilgili bazı haberler doğrultusunda Allah'ın Cebrail'e Kur'ân'ı vahyetmesinin

---

38 Gölcük - Toprak, *Kelâm*, 321.

39 Muhammed b. Bahadır b. Abdullah Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi-Ulûmi'l-Kur'ân*, I, Beyrut, 1391, 229.

keyfiyeti konusunda [1] Cebrail'in, Kur'ân'ı lafzıyla birlikte Allah'tan işitme yoluyla aldığı, [2] Cebrail'in, Kur'ân'ı Levh-i Mahfûz'dan ezberlediği ve [3] Cebrail'e mananın ilkâ edildiği, lafızların ise ona veya Peygamber'e ait olduğu görüşlerinin varlığından söz eden Kattân'a göre bunlardan Ehl-i Sünnet'in de kabul ettiği ilk şık sahihtir. Müellife göre Kur'ân, melek veya Hz. Muhammed'in kelâmı değil, lafzı ve manasıyla birlikte Allah kelâmıdır. İkinci görüş muteber değildir, çünkü Kur'ân'ın Levh-i Mahfûz'daki sübûtu, diğer gaybî şeylerin oradaki sübûtu gibidir. Bu nedenle Kur'ân da bu gaybî çerçevenin dışına çıkmaz. Üçüncü görüş ise sünnete nisbet edilmektedir. Çünkü bir vahy olan Sünnet'i, Allah'ın Cebrail'e onun da Muhammed'e mana ile vahyettiği, sonra Resûlullah'ın bu manayı kendi ifadeleriyle tabir ettiği hususuna aşağıdaki ayette işaret edilmektedir:[40]

وَمَا يَنْطِقُ عَنْ الْهَوَى . إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى

"*O* (Muhammed) *arzusuna göre konuşmaz. O* (bildirdikleri) *vahyedilenden başkası değildir*" (Necm, 53/3-4).

Sünnetin, mana yönüyle ilâhî kaynaklı, söz dizimi bakımından ise Hz. Peygamber'e ait olan Kudsî hadis gibi, bir kısmının vahy mahsulü olduğundan hareket edildiğinde bütününün de böyle olduğunu söylemek zor değildir. Resûlullah'ın bazen Allah'tan bir onay almayarak kendi beşerî iradesiyle ortaya koyduğu hüküm veya fiilinin gelen bir vahiyle düzeltildiği hususunun sabit olması, bu yargıya kolayca varma olanağı sağlamaktadır. Çünkü Sünnet'in bir kısmının vahy mahsulü olup bir kısmının böyle olmadığını

[40] Kattân, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân,* 32.

söylemek, Hz. Peygamber'in hükümlerinden bir kısmının Allah tarafından düzeltildiği, diğer bir kısmının ise bu düzeltmeden mahrum kaldığı sonucuna götürmektedir ki, bunun da mantıklı ve sahih olmadığı anlaşılmaktadır.

Kur'ân vahyinin bütün olarak dünya semasına indirildiği hususunu doğru bulmayan Ateş'e göre büyük kısmı Resûlullah'ın hayatının çeşitli safhalarını, Mekke ve Medine'deki davet olaylarını içeren Kur'ân'ın, bu olaylar henüz vuku bulmadan Levh-i Mahfûz'dan en yakın göğe inmesinin hikmeti ve izahı bulunmamaktadır.[41]

Tartışmalı olan ve konumuzla doğrudan bir bağlantısı bulunmayan Kur'ân'ın bir defada topluca dünya semasına indirildiği hususunda fazlaca detaya girmeye lüzum bulunmamaktadır. Bu konuyla ilgili olarak yukarıdaki paragrafta aktarılan görüşün mantıkî açıdan daha sağlam bir zemine oturduğu anlaşılmaktadır. Diğer taraftan zaman ve mekân gibi her türlü maddî unsurdan beri olan Allah'ın aşkın sıfatlarından kelâm'ın bir tezâhürü olan Kur'ân vahyi için bir öncelik ve sonralıktan söz edilmesinin, yalnızca insanlar açısından bir önem taşıdığı da söylenebilir.

Zerkeşî de, Kur'ân vahyinde, Allah ile melek arasındaki iletişimin nasıl gerçekleştiği konusunda, yukarıda aktarılan görüşlere benzer, fakat biraz daha teferruatlı olan şu görüşleri sıralamaktadır:

a) Bazılarına göre indirilen vahy, lafız ve manadır. Cebrail, Kur'ân'ı Levh-i Mahfûz'dan ezberleyerek indirmiştir.

---

[41] Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, XI, 23.

Bazıları da her birinde Allah'tan başkasının ihata edemeyeceği (sonsuz) manalar bulunan, Kâf Dağı büyüklüğündeki Kur'ân haflerinin Levh-i Mahfûz'da mevcut olduğu görüşünü benimsemişlerdir.

b) Cebrail, Hz. Peygamber'e yalnızca manaları getirmiş, Peygamber de bunları öğrenmiş ve *Arapça* olarak ifade etmiştir. Bu görüş sahipleri *"Ey Muhammed! Uyaranlardan olman için Rûhu'l-emin* (Cebrail) *onu senin kalbine apaçık Arap diliyle indirdi"* (Şu'arâ, 26/193-194) ayetine dayanmaktadır.

c) Cebrail mana olarak aldığı Kur'ân vahyini, sema ehlinin de onu okuduğu Arapça lafızlarla ifade etmiş, sonra indirmiştir [42] görüşü vahyin dilsel formasyonunun Cebrail tarafından yapıldığına işaret etmektedir.

Dikey (Allah-Cebrail) ve yatay (Cebrail-Peygamber) düzeyde, vahy dilini Arapça olarak algılayan ilk görüş, metin ile kültürel olgu arasındaki diyalektiği gözardı ederek Kur'ân metninin, Levh-i Mahfûz'da önceden yazılı olduğunu kabul etmektedir. Bu fikir iki önemli sonuç doğurmuştur: [1] Kur'ân'ın kutsiyetinde aşırıya gidilerek anlaşılabilir dilsel bir metin olan bu vahyin, biçimsel bir metin olarak algılanmasıdır. [2] Kur'ân'ın derin ve çeşitli anlam düzeylerinin olduğu inancıdır. Anlam düzeylerindeki çeşitliliğin Kur'ân'ın ilâhî aslı (kelâm-ı nefsî) ile ve ezelî varlığı (harflerinin Levh-i Mahfûz'daki devasa varlığı) ile irtibatlandırılması, Kur'ân'ın anlaşılamaz bir hal almasına yol açarak onun anlamlarına nihai

[42] Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 229-230.

düzeyde nüfuz etmenin imkânsızlığı düşüncesine yol açmıştır.[43]

İkinci şıkta, vahyin ifade ettiği zımni anlam, sesten yoksun şekilde özel şifre kullanılarak gerçekleşen "ilhâm"dır. Meleklerin Arapça olan bir dil sistemine sahip olduğunu varsayan son şık ise, dikey düzeyde (Allah-Cebrail) dilsel olmayan Kur'ân'ın, yatay düzeyde (Cebrail-Peygamber) dilsel bir metne dönüştüğünü ifade etmektedir. Bu tasavvur, Kur'ân'ın kendisi hakkında dile getirdiği söz, okuma kökünden türemiş bir Kur'ân, ilişilemez ya da tahrif edilemez nitelikte dilsel bir mesaj özellikleriyle çelişmektedir. Bunun en güçlü delili, Hz. Peygamber'i vahy esnasında Kur'ân'ı hızla okumak için dilini hareket ettirmekten nehyeden ayetlerdir.[44]

Yukarıdaki görüşlerden her biri, vahyin kaynağının zorunlu olarak Allah, aracının Cebrail, alıcısının da Hz. Muhammed olduğunu ve aynı zamanda vahy esnasında Resûlullah'ın şuûrlu bulunduğunu göstermektedir.[45] Konunun gaybî olması ve hakkında açık bir nassın bulunmaması nedeniyle zanna dayanan bu görüşlerden her biri doğru ya da yanlış olabilir. Zannın hakikati yansıtmadığı gerçeğinden hareketle Allah'ın ilminde veya Levh-i Mahfûz'da ses ve lafızdan beri olarak bulunan Kur'ân vahyinin, Allah'ın irâdesi ile bilmediğimiz bir şekilde ve aynı niteliklerle intikâl ettirildiği Cebrail'in, bunu Hz. Peygamber'e ses ve lafız olarak ilettiği ve

43 Ebû Zeyd, *İlâhî Hitâbın Tabiâtı*, 66-67.
44 Ebû Zeyd, *İlâhî Hitabın Tabiatı*, 69.
45 Aslan, *Kur'ân'da Vahiy*, Ankara, 2000, 219.

onun da bunu melekten aldığı şekliyle insanlara ilettiği anlaşılmaktadır.[46]

Gerçekten de, "*Onu* (Kur'ân'ı) *çarçabuk almak için dilini depretme!*" (75/Kıyâme, 16) ve "*Sana onun* (Meleğin) *vahyi tamamlanmazdan önce Kur'ân'ı* (okumakta) *acele etme…*" (20/Tâ-hâ, 114) meâlindeki ayetlerin, vahyin dilsel formasyonunun meleğin zatında teşekkül ettirildiği ve meleğin bunu lafız ve mana olarak Hz. Peygamber'e aktardığına yönelik işaretler içerdiği görülmektedir. Meleğin Allah'tan aldığı ezelî manaları seslendirmesi bir bakıma, insanın eline aldığı bir metni olduğu gibi okuyarak başkalarına aktarması gibidir. Yani bu işte bir tasarrufu, yapısal veya yeniden düzenleme şeklinde bir müdahalesi söz konusu olmayan melek, Allah'ın ilminde ses, harf, şekil, simge vb. her türlü maddî unsurdan uzak bir şekilde, mutlak olarak bulunan ezelî mananın insan algı ve idrakine hitap edecek bir boyuta taşınmasına (seslendirme) aracılık yapmaktadır. Dolayısıyla, "Cebrail'in, Kur'ân'ı lafzıyla birlikte Allah'tan işitme yoluyla aldığı" görüşündeki *işitme* ibaresinin bir varsayımdan ibaret olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Allah'ın Cebrail'e vahyetmesinin keyfiyeti insana kapalı olan gaybî bir konudur. Ancak Meleğin vahyinde ise -yukarıda geçtiği üzere-, Hz. Peygamber tarafından bir ses unsurunun algılandığına işaret eden bir eylemin sergilenmesi, vahyin melek tarafından söz kalıplarına döküldüğünü söylemeyi mümkün kılmaktadır. Ancak, çok kısa bir zaman diliminde bir yığın bilginin olağanüstü gizli ve süratli bir yolla aktarılması,

---

[46] Duman, *Vahiy Gerçeği*, 75-76.

bu seslendirmenin de sıra dışı bir tarzda olduğunu göstermektedir.

2- Hadisler Bağlamında Vahyin İniş Tarzları

a- Ru'yâ-yı Sâliha

Vahy tarzlarına yönelik bazı ipuçları içeren hadislerin incelenmesi, Kur'ân'da belirtilen ilâhî vahyin iniş tarzlarının da daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunacaktır. Hz. Aişe'den rivayet edilen aşağıdaki hadis, ilâhî vahyin iniş tarzlarının keyfiyeti konusuna bir nebze ışık tutmaktadır:

"Hz. Muhammed'e gelen ilk vahyler sadık rüyalar halinde idi. Onun her rüyası sabah aydınlığı gibi apaçıktı."[47]

Hadisten anlaşıldığı üzere, kişinin uyurken gördüğü salih rüyanın gerçek hayatta bir karşılığı mevcuttur. Başka deyişle bu, bir şeyin hakikatinin Allah'ın izniyle kişiye uykuda belirmesidir. Bu hususa değinen Ebû Zeyd, ilim adamlarının varlık anlayışında insan nefsinin genel anlamda aşkın âlemin bir parçası olarak görüldüğünden söz etmektedir. Bu sebeple rüya tecrübesiyle insanın, bir anlık bile olsa, aşkın âlemi tanıma imkânını yakaladığını belirten müellif, fakat maddî âleme angaje olan sıradan insanların bu âleme yaklaşamadıklarını söylemektedir.[48]

Rüyaların çoğunluğu, uyuyanın hayalini etkileyen bazı sebeplerle oluşan, yorumu güç ve karışık şeylerdir. Salih rüya

---

[47] Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Camiu's-Sahih*, "Bed'ul-Vahy", I, Beyrut, 1987, 3.

[48] Ebû Zeyd, *İlâhî Hitâbın Tabiâtı*, 74-75.

ise, gerçekleri kavramaya hazır bir rûh için bir tür gerçeklerin belirmesi mahiyetindedir. Çünkü rûh, duyusal algılarla iletişim ve deşelenen hâtıra ve düşüncelerden sonra, uyku vaktinde bir durgunluk ve saflığa erişir. Nebîlerin, teşrî-i vahyden önceki rüyaları, rûhları ilâhî kelâma alışmadığı için bir ön hazırlık ve ısındırma kabilindendir.[49]

Kattan'a göre Resûlullah'ı uyanık iken vahy almak üzere hazırlama amaçlı olup uykuda iken vuku bulan ve Hz. Peygamber'e en kolay gelen bu tarz vahyden Kur'ân'da bir şey bulunmamaktadır. Tüm Kur'ân vahyi Resûlullah'a uyanık iken inmiştir. Rüyay-ı sâliha peygamberler için, 42/Şûrâ, 51. ayetteki ilâhî hitâbın ilk kısmına karşılık gelmektedir. Hz. İbrahim'in gördüğü rüya üzerine oğlu İsmail'i kurban etmeğe kalkışması, salih rüyanın vahy olup uyulması gerektiğine işaret etmektedir.[50] Rüyay-ı sâliha ve ilhâmın, peygamber haricindeki kimseler için de vâki olması, 42/Şûrâ, 51. ayette geçen üç tarz vahy dışında, genel anlamda vahyin kapsamına giren şeylerin, Allah'ın teşrîi kelâmı sayılmadığını göstermektedir.[51]

Allah'ın izni ve irâdesiyle bir şeyin hakikatinin insana aracısız bir şekilde uykuda belirmesi tarzında gerçekleşen salih rüyanın peygamberler için bir vahy çeşidi olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu tür vahyin, peygamberler için gaybî âlemle irtibat kurmaya yönelik bir alıştırma olarak nitelenmesinin yanında, bunun diğer insanlar için de ilhâm

---

[49] Rızâ, *Muhammedî Vahiy*, 94.

[50] Kattân, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 34-35; Peygamberlerin gördüğü sadık rüyanın vahy olup uyulması gerektiği hususunda bkz., Suyûtî, *el-İtkân fi-Ulumi'l-Kur'ân*, II, 66.

[51] Rızâ, *Muhammedî Vahiy*, 93-94.

tarzında vaki olması, ilâhî mesajın (Kur'ân) bu yolla gelmediğini göstermektedir.

b- Vahyin Ses ile Gelmesi

Hadisler bağlamında vahyin iniş tarzlarından ikincisini oluşturan bu çeşit iletişim, "*Bazen, bana* (vahy) *çıngırak sesine benzer bir sesle gelir. Bana en şiddetli olanı budur. Onun söylediğini belledikten sonra, o benden ayrılır* [1]. *Bazen de melek bana bir adam suretinde gelir. Ve benimle konuşur. Ben de ne söylediğini iyice bellerim* [2]"[52] hadisinde ifadesini bulmuştur.

"Ağır söz"ün Hz. Peygamber'in kalbine bırakılmasını kapsayan bu tarz vahyde Resûlullah çıngırak sesine benzer, ard arda devam eden bir ses duyduğunu ifade etmektedir. "*Gerçekten Biz sana ağır bir söz vahyediyoruz*" (73/Müzemmil, 5) ayeti ve Hz. Aişe'den rivayet edilen, "*Resûlullah'ı, soğuğu pek şiddetli bir günde kendisine vahy gelişine şahid olmuşumdur. Vahy gittiğinde şakaklarından şapır şapır ter dökülürdü*" [53] hadisinin delâletiyle birinci tarz vahy daha zor ve getirdiği sözlere dayanılması da daha güçtür.[54]

İkinci tarz vahy daha hafif olup ilkindeki sıkıntılar bunda yoktur. Sadece vahyi getiren ve vahyi alan bakımından bir benzerlik mevcuttur. Her iki durumda da Resûlullah, kendisine gelen vahyi iyice anlamak için son derece dikkatli ve şuûrludur. Nitekim birinci tarz için: "*Melek ayrıldığında ne dediğini iyice*

---

52 Buhârî, *el-Camiu's-Sahih*, "Bed'ul-Vahiy", I, 6.
53 Buhârî, *el-Camiu's-Sahih*, "Bed'ul-Vahiy", I, 71.
54 İbn Kayyım, *Zâdu'l-Meâd*, II, 25.

bellemiş olurum", ikinci tarz için de: "*Benimle konuşur ve ben de ne dediğini iyice bellerim*" buyurmaktadır.[55]

Psikolojik bir izah tarzı kullanan Dihlevî (öl. 1763 m.), sesle gelen vahydeki "çıngırak sesi"ni şöyle açıklamaktadır: "Duyular, güçlü bir etki ile karşılaştıklarında şok olurlar. Mesela, görme duyusu gücünü kaybederek kırmızı, sarı, yeşil gibi renkler görür; duyma duyusu gücünü kaybeder ve tınlama, çınlama, mırıldanma gibi anlaşılmaz sesler duyar. Eser tamam olduğu zaman, ilim hasıl olur."[56]

Bu açıklamaya göre sesle gelen vahyin içerdiği şiddetli ses karşısında şoke olan işitme duyusu, bu etki nedeniyle gelen sesi bir zangırtı şeklinde algılamaktadır. Hz. Peygamber'in duyduğu bu sesin vahyin seslendirilmesi niteliğinde olmayıp bittiğinde anlamı kavranan, sembolik mahiyette bir ses olduğu, müelliflerin şu anlatımdan da anlaşılmaktadır: Bazen Peygamber, manayı taşıyan sözün sembolü mesabesinde olan, gök gürültüsüne benzer bir ses işitir ve kendisine vahyedilenin anlamını kavrar. Ona en ağır gelen tarz, çıngırak sesine benzer şekilde gelen vahydir. Bunun zorluğu bu tarz vahyin, beşerî özelliklerden soyutlanıp melekler âlemiyle bağlantıya geçmenin başlangıcı olmasından kaynaklanmaktadır.[57] Güçlü ses dikkat unsurlarına tesir ederek, nefsi tüm kuvvetiyle vahyin etkisini kabule hazırlamaktadır.[58]

---

55 Salih, *Kur'ân İlimleri*, 24.

56 Şah Veliyullah ed-Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, II, (Çev.: Mehmet Erdoğan), İstanbul, 1994, 650.

57 Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, (Çev.: Halil Kendir), Ankara, 2004, 134, 135.

58 Kattân, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, 36-37.

Çıngırak sesi tarzında gelen vahy, 42/Şûrâ, 51. ayetin ikinci kısmında belirtilen "*…bir perde gerisinden*" kısmına girmektedir.[59] Vahydeki gizlilik ve anilîği içermediğinden, perde gerisinden gerçekleşen bu hitâbın bir vahyetme olmadığı[60] görüşü daha önce aktarılmıştı. Bununla aynı mahiyette olan, vahyin ses ile gelmesi tarzının da gerçekte bir vahyetme olmayıp Allah ile peygamberi arasındaki bir tür diyalog olduğunu söylemek mümkün görünmektedir.

"*Doğrusu Biz, senin üzerine ağır bir söz bırakacağız*" (73/Müzemmil, 5) ayetindeki "ağır söz"ün, ilâhî hitâbın içerdiği yükümlülüklerin zorluğuna işaret ettiği[61] yönündeki yorum, ses ile gelen vahy tarzının içerdiği "zorluk" sıfatının da bu doğrultuda değerlendirilebileceğini söylemeye imkân vermektedir. Buna göre buradaki zorluk mefhumu, Kur'ân'ın insana yüklediği ağır sorumluluklar yanında; kavimlerin helâki, kıyâmet sahneleri, insanın sevap ve günahın tartılması (mizân), Allah'ın azabı gibi hususlar olarak düşünüldüğünde, bu tarz vahyin insanda ürperti uyandırıcı mahiyetteki ayetlerin muhtevasına atıfta bulunduğu anlaşılmaktadır.

c- Meleğin Bir İnsan Suretinde Gelmesi

Allah'ın insan ile iletişim kurma tarzlarından sonuncusu olarak meleğin bir insan suretinde gelip Hz. Peygamber'le konuşmasıdır. Bu tarz iletişim, konuyla ilgili hadiste, "*…Bazen*

---

59 Yazır, *Hak Dini*, VII, 35.

60 Bkz., Sülün, "Vahiy-Nübüvvet ve Kur'ân'ın Vahiyediliş Aşamaları", 103.

61 Bkz., Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 637-638.

de melek bana bir adam suretinde gelir. Ve benimle konuşur. Ben de ne söylediğini iyice bellerim"[62] şeklinde ifadesini bulmuştur.

Meleğin insan suretinde gelerek vahyettiği bu tarz vahyde Cebrail'in suretinde geldiği kişinin şekli, Resûlullah'ın kendisine güven duyup ondan korkmayacağı bir tiptir.[63]

Bazen melek, peygambere insan suretinde gözükür ve onunla konuşur; peygamber de onun söylediğini kavrar. Bu durum zamanda olup biten bir şey olmadığından bir anda gerçekleşir. Bunun için vahy olarak isimlendirilmiştir. Çünkü vahyin sözlük anlamı hızlı ve süratli olmaktır. [64] Hz. Peygamber'de görülen değişim, çok çabuk gerçekleşen geçici bir durumdur. Bu nedenle beşerîlikten sıyrılma ve melekleşme ifadesinden, fiziksel bir değişim kastedilmemektedir.[65]

Hz. Peygamber'in zil sesi ve arı uğultusu gibi sesler işittiği vahy türü, onun beşerîyetten melekiyete yükseldiğine işaret etmektedir. Yine hadiste zikredildiği şekilde, Hz. Muhammed'in meleği gördüğü vahy (meleğin insan suretinde geldiği vahy şekli), melekiyet sıfatlarından sıyrılan Cebrail'in bir parça dinleyenin sıfatına büründüğünü ifade etmektedir.[66]

Farklı varlık mertebelerinde bulunan Cebrail ile Hz. Peygamber arasında vahyin mümkün olması için ya Peygamber'in beşerîlikten sıyrılarak melekiyete yükselmesi veya meleğin bir parça beşer sıfatına bürünmesi şeklindeki bir

---

62 Buhârî, *el-Camiu's-Sahih*, "Bed'ul-Vahiy", I, 6.
63 İbn Kayyım, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azim*, II, 25.
64 İbn Haldûn, *Mukaddime*, (Çev.: Halil Kendir), 134.
65 Ebû Zeyd, *İlâhî Hitâbın Tabiâtı*, 74.
66 Duman, *Vahiy Gerçeği*, 48.

dönüşümden bahsedilmektedir.[67] Hz. Peygamber bunlardan birinci dönüşüm vasıtasıyla melekût âlemiyle irtibata geçerek melekten vahy alması, Kur'ân'ın manası gibi lafzının da onun kalbine inzâl olunduğunu göstermektedir.[68]

İbn Haldûn'a göre zor dönüşüm (beşerîlikten sıyrılma) vahyin başlangıç günlerinde söz konusu olduğundan, vahy yalnızca işitme duyusuna indirilmiş, dolayısıyla, bu diğer duyulara zor gelmiştir. Hz. Peygamber'in sıklaşan vahye alışmasıyla, vahy alma olayı duyularla ve özellikle de en açık duyu olan görme duyusuna yöneltilmiştir.[69]

Kur'ân âlimleri bu iki durum arasında bir ayırıma gitmeyip ilkini "daha zor" olarak nitelemelerine karşın, İbn Haldûn ise bu iki durumla iletişimde kullanılan dilin karakteri arasında bir ilişki kurmaktadır. Bu tahlilde beşerîlikten melekliğe geçişin dilsel iletişimi ortadan kaldırdığı şeklinde zımnî bir varsayım mevcuttur. Hz. Peygamber'in manayı almasını sağlayan *sembolik kelâm* şeklinde gerçekleşen ve hadiste "çıngırak sesi " olarak ifade edilen bu durumda iletişim görme duyusuna değil, işitme duyusuna dayanmakta, dolayısıyla da "ilhâm"a yakın bir hal arzetmektedir. İkinci dönüşümde ise iletişim, muhataba has dilsel bir sistemle gerçekleşmektedir. Bu nedenle ilk tarzda anlamı kavrama olayı vahy tamamlandıktan sonra gerçekleşirken; ikinci tarzda konuşma ile eşzamanlı gerçekleşmektedir. Birinci tarz (melekleşme) vahyi, dilsel olmayan; ikincisini (insanîleşme) ise,

---

[67] Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 229; Ahmed Hamdi Aksekî, *İslâm Dini*, Ankara, 1993, 91.

[68] Akseki, *a.g.e.*, 91.

[69] İbn Haldûn, *Mukaddime*, (Çev.: Halil Kendir), 135.

zorunlu olarak dilsel bir iletişim şeklinde niteleyen İbn Haldûn'un, bu iki durumu; vahy esnasındaki zorluğun vahyin ilk dönemlerine ait olduğu, sıklaşması ve Hz. Peygamber'in de ona alışmasıyla vahyin, işitme duyusuyla "dinleme" olmaktan çıkarak, "sözlü konuşma"ya dönüşüp görme duyusuna da hitap ettiği şeklinde, iletişim faaliyetinin gelişimindeki aşamalar olarak algıladığı anlaşılmaktadır.[70]

Klasik görüşte, konuyla ilgili hadiste belirtilen vahyin alınmasıyla ilgili "zorluk" durumunun, Hz. Peygamber'in vahy alma esnasında karşılaştığı fiziksel sıkıntının şiddeti bağlamında değerlendirildiği görülmektedir. Ancak Hz. Peygamber'e "ağır bir söz" indirileceğinden söz eden 73/Müzemmil, 5. ayetindeki bu nitelemenin, sesle gelen "zorluk" nitelenmesinin de, bu tarz vahyin içerdiği sorumlulukların ağırlığıyla ilişkili olabileceğinden daha önce söz edilmişti. Aynı doğrultuda hareket edildiğinde hadiste geçen "kolaylık" nitelemesinin de benzer şekilde anlaşılabileceği ortaya çıkmaktadır. Başka deyişle bu tarz vahyin, öncekine oranla Hz. Peygamber'e nisbeten daha kolay gelmesi, bu şekilde gelen ayetlerin insana yüklediği sorumluluklar yönüyle daha hafif ve içerdiği anlam bakımından insanı korku ve endişeye düşüren bir içeriğe sahip olmaması bakımındandır.

---

70 Ebû Zeyd, *İlâhî Hitâbın Tabiâtı*, 70-73.

3- Vahyin Boyutları

Boyut (dimension) kelimesinin diğer bir anlamı ebattır.[71] Arapça'da bu manayı yön anlamındaki "veche" kelimesi karşılamaktadır. Soyut olan "boyut" kelimesinin somut bir misalle, mesela bir prizma örneğiyle anlatılması bu kavramın daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

Doğrusal bir düzlemde dik bir açıyla bakıldığında prizmanın sahip olduğu dört ayrı yüzeyden her biri tek-boyutlu olarak algılanır. Yine doğrusal olarak bakış açısı bir miktar genişletildiğinde mesela 135 derecelik bir açıdan bakıldığında aynı anda prizmanın iki yüzeyinin görülmesi mümkün olmaktadır. Burada algılanan görüntü iki-boyutludur. Yüz otuz beş derecelik bakış açısının yönü doğrusaldan aşağıya veya yukarıya doğru (kuşbakışı) kaydıkça prizmanın üçüncü yüzeyi de görme açısı sınırlarına girmeye başlar, böylece prizmanın üç ayrı yüzeyi aynı anda tek bakış açısıyla üç-boyutlu olarak algılanır.

İnsan ancak üç-boyutlu olarak algıladığı cisim hakkında yeterli bir bilgi sahibi olabilmektedir. Misalimizdeki prizmanın tek veya iki-boyutlu görüntüsü, onun diğer kısımlarının nasıllığı hakkında tam bir bilgi edinmemize imkân tanımamaktadır. Metafizik ve olağanüstü bir iletişim olan vahyin de fiziksel bir evrende ve tamamen fizik kurallarla kuşatılmış olan insan aklına yaklaştırılması, yani mutlak ve gaybî bir hususun maddî bir boyuta taşınması, vahyin farklı boyutlar açısından incelenmesini gerekmektedir.

---

[71] *Redhouse English-Turkish Dictionary* (CD-Rom), "Dimension" mad., İzmir, 1996.

a- İlâhî ve Gayr-ı İlâhî Vahy

Kaynağı Allah olmayan vahy *gayr-ı ilâhî*, Allah'ın iradesine dayanan vahy ise *ilâhî* vahy olarak isimlendirilmektedir.[72] Vahiy kavramı Kur'ân'da, genelde, bir varlıktan diğer bir varlığa bir şeyin iletilmesi anlamını ifade etmektedir.[73] Kur'ân, "*Aldatmak için birbirlerine cazip sözler fısıldayan cin ve insan şeytanlarını her peygambere düşman yaptık*" (6/En'âm, 112) ayetinde geçtiği üzere, şeytanların ve "*Zekeriya bunun üzerine mabedden çıkıp halkına sabah akşam Allah'ı tesbih edin diye işarette bulundu*" (19/ Meryem, 11) ayetinde ise insanın (Hz. Zekeriya'nın) vahyetmesinden söz etmektedir. Ancak, her iki ucunda da yaratılmış varlıkların bulunması nedeniyle vahyin bu türü, ilahî vahiy olarak telakki edilmemektedir. Bu nedenle, bu tarz vahye konu olan lafızlar telkin etmek, fısıldamak, işaret etmek gibi sözlük anlamlarından öte bir manada kullanılmamıştır.[74]

İlâhî (kurumsal) vahy, *genel* ve *özel* olmak üzere iki kısımdır. Genel olanı, Allah'ın yarattığı şeylere hareket tarzlarını bildirmesidir. Bu tarz vahy, varlıkların, yaratılışın gaye ve düzenini algılamaları ve ona göre uyum sergilemeleridir. Özel vahy ise, Allah'ın 42/Şûrâ 51. ayette belirtilen yollar vasıtasıyla bir insanla konuşma tarzlarını kapsamaktadır.[75]

---

[72] İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, Ankara, 1985, 37.

[73] Bkz., İsfehânî, *el-Mufredât fî Gâribi'l-Kur'ân*, "V-H-Y" mad.; İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, "V-H-Y" mad.

[74] Demirci, *Vahiy Gerçeği*, 24-25.

[75] Nurettin Turgay, "Kur'ân'da Vahiy Kavramı", *Diyanet İlmî Dergi*, XXXVII - 4, Ankara, 2001, 27.

Izutsu'nun "özel bir konuşma" olarak değerlendirdiği vahy olayını ayırdığı "sözsüz haberleşme"nin, kurumsal vahyin genel boyutuyla; "sözlü haberleşme"nin ise vahyin özel boyutuyla ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. Müellife göre Allah'ın tabiât ayetlerini, insanın da vücudunun hareket ve işaretlerini kullandığı sözsüz haberleşme, fikrî bir açıklığa sahip değildir ve bu nedenle içerdiği mesaj da nisbeten belirsizdir. Bu haberleşmenin konusu olan sözsüz ayetler doğrudan tüm insanlığa hitap etmektedir. Bu tarz iletişimin gösterdiği çok özel bir durum olarak Allah'tan insana doğru akan sözsüz haberleşmenin sonuçta iki tarafın da insan dilini kullandığı "sözlü konuşma"ya dönüşmesiyle Allah, irâdesinin *söz* formundaki ifadesi olarak insana sözlü ayetler göndermektedir.[76]

Aslında Allah'ın -insan dahil- canlı cansız tüm varlıklarla konuşması aynı mahiyettedir. Gök ve yer ile konuşmasında söz kalıpları içindeki karşılıklı bir iletişim olmadığı gibi, canlılarla konuşmasında da bu yoktur. Fakat insanın anlayabilmesi için Allah ile canlılar arasındaki iletişim, sembolik bir formda ifade edilmiştir.[77]

Allah'ın konuşması ve insanla iletişim kurmasının keyfiyeti, başka deyişle O'nun veya vahy meleğinin bir insan olan Hz. Peygamber'in kalbine bir yığın bilgiyi göz açıp kapama süresi kadar kısa bir anda aktarması olayının hangi yolla ve hangi kodlarla gerçekleştiği hususu insan için gaybî bir konudur. Allah'ın câmid (cansız) varlıklarla iletişiminde

---

[76] Bkz., Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, 126-142.

[77] Sülün, "Vahiy-Nübüvvet ve Kur'ân'ın Vahiyediliş Aşamaları", 105.

olduğu gibi, insanla olan iletişiminde de ses, harf, şekil, simge vb. gibi maddî unsurların hiçbirine ihtiyacı bulunmamaktadır. Çünkü sonradan yaratılanlara benzemezlik vasfı gereği, Allah'ın konuşması da insanın idrak ve hayal sınırlarının erişemeyeceği mutlak bir tarzda vuku bulmaktadır. Ancak bu iletişimin insanî idrak düzeyine indirgenmesi, ilâhî vahyin vukuunun sembolik bir tarzda, yani insanın bildiği, aşina olduğu sözel bir form içeren, karşılıklı bir konuşma şeklinde anlatılmasını zorunlu kılmaktadır.

b- Teknik-öncesi ve Teknik Vahy

Bir başka açıdan vahy, farklı bir boyut olarak Teknik-öncesi ve teknik kısımlarına ayrılmaktadır. Teknik-öncesi vahyin, bir çeşit hareket sebebi olduğunu belirten Izutsu'ya göre her zaman sözlü olmayabilen bu tarz vahyde peygamberin söylenenleri ezberlemesine gerek yoktur. Önemli olan, yapması istenilen hareketi anlamasıdır. Mesela "*Ve biz* (Allah), *Musa'ya: 'Değneğini yere at!' diye vahyettik*" (7/A'râf, 117) ayetinde söz edilen vahyden gaye, Hz. Musa'yı belirli bir harekete yöneltmektir (emir).[78]

Sözsüz gerçekleşen karşılıklı iletişimi ifade eden "vahyetti" (evhâ) ve "vahyediyor" (yuhî) fiillerinin yer aldığı ayetlerin bağlamı, vahyin verici ile alıcı arasındaki karşılıklı iletişim durumunu değil, sadece bir eylemin emredilişini içermektedir. Bu durumda, vahye muhatap olan kimsenin verdiği karşılık, yalnızca emri yerine getirmek ve eyleme

78 Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, 169-170.

dönüştürmektir. Bu, vahydeki *sözlü* ve *sözsüz* iletişim şekilleri arasındaki temel ayırıcı unsurdur.[79]

Kur'ânî (teknik) vahy, kaynağı Allah olan vahydir. İnsanların, şeytânların birbirlerine yaptıkları gizli, şifreli işaretleşmeler, fısıldamalar bu çerçeveye girmediği gibi; kaynağı Allah olan, ancak gayr-ı âkıl varlıklara yönelik yapılan yönlendirmeler, sevk, idare ve yaratmalar da bu kapsamda değildir.[80]

Teknik anlamdaki vahiy, Allah'ın peygamberlerle iletişim yoludur.[81] Vahy, basitçe, iki kişi arasında cereyan eden bir iletişim olayıdır. Ancak bu karşılıklı konuşmada, vahyin sahibi ve kaynağı olan *Allah*, tamamen *aktif*; vahyin diğer ucunda bulunan *elçi* ise, o esnada bilinç ve irade sahibi bir insan olarak kendisine iletilen vahye kulak verip dinleme pozisyonundadır (*pasiftir*). Bu pozisyonda Hz. Muhammed, iç âleminde Cibrîl tarafından kendisine iletilen vahye, bilinçli ve dikkatli olarak kulak verip dinlerken, dış âleminde de kendisinden geçmiş, uykuda veya bayılmış görünümündedir.[82]

Teknik (Kur'ânî) vahyin olduğu gibi muhafazası gerekmektedir. Hz. Muhammed vahy alırken, gelen kelime ve cümleleri olduğu şekilde ezberlemenin ve korumanın son derece gerekli olduğunu bildiği için, gelen vahy

---

79 Ebû Zeyd, *İlâhî Hitâbın Tabiâtı*, 65.

80 M. Ali Şimşek, "İletişim Unsurları Açısından Vahiy", Erişim: [http://www.cumhuriyet. edu.tr/akademik/fak_İlâhîyat/der51/19.htm], Erişim Tarihi: 10 Şubat 2004.

81 M. Ali Şimşek, a.g.m., a.y.

82 Duman, *Vahiy Gerçeği*, Ankara, 1997, 66.

tamamlanmadan, acele ile vahy kelimelerini unutmamak için dilini depretmiştir.[83]

Teknik-öncesi vahy de ilâhî ve gayr-ı ilâhî kısımlarına ayrılabilir. Peygamberin belli bir davranış veya fiili yapması amacıyla Allah tarafından yapılan sevk ve yönlendirmeler, bu tarz vahyin ilâhî kısmını oluştururken; aynı amaç için cin ve şeytanların birbirlerine veya insanoğluna yönelik vesvese, sevk ve yönlendirmeleri ise gayr-ı ilâhî kısmıyla ilişkilidir.

Karşılıklı bir iletişim olmayıp sadece bir fiilin yapılmasını emreden Teknik-öncesi vahyin belirleyici özelliğinin, bu tarz vahyin sözsüz olması; teknik (Kur'ânî) vahyin belirleyici özelliğinin ise, bu tür vahyin sözlü bir bildirim olmasıdır. Buna göre "sözsüz haberleşme" olarak nitelenen kurumsal vahyin genel boyutuna giren bildirimlerin, başka deyişle Allah'ın insan dışındaki canlı ve cansızlara vahyetmesinin de Teknik-öncesi vahy kapsamına girdiği anlaşılmaktadır.

4- Vahy ile İlgili Bazı Kavramlar

Vahy olayını anlamaya yönelik bir beyin jimnastiği mahiyetindeki vahyin boyutları bahsinden sonra, konuya farklı açılardan bakarak ilâhî vahyin farklı yönlerini daha iyi anlayabilmek için bu tarz vahy için Kur'ân'da geçen isim ve ibarelerin de incelenmesi gerekmektedir. Ayetlerde geçen kelâmullah, kavl, nebî, ilkâ, nidâ, tenzîl ve zikr gibi vahy kavramıyla alakalı temel Kur'ânî kavramların üzerinde

---

[83] Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, 170.

durulması, ilâhî vahy konusunun, kısmen de olsa, insanî idrak sahasına yaklaştırılmasına katkı yapmaktadır.

a- Kelâmullâh

Söz, söyleme ve konuşma anlamlarına gelen kelâm,[84] kısa veya uzun, her türlü söz için kullanılan bir cins isimdir.[85] Düzenli ve faydalı cümle anlamına da kelâm, "kelime"lerden oluşur, kelime de itibari olarak bir mana kazanan bir tek söz demektir.[86]

Kur'ân dilinde evrendeki sayısız varlıklardan her biri, *Kelimetullâh*'tır (Allah'ın sözüdür), Kur'ân, Allah'ın kelimelerinin bitip tükenmediğini belirtmektedir.

قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا

"*De ki: Rabbimin sözleri için derya mürekkep olsa ve bir o kadar da ilave getirsek dahi Rabbimin sözleri bitmeden önce deniz tükenecektir*" (18/ Kehf, 90).

Allah tarafından gönderilmiş olması, Allah'ın bir tür konuşması ve hitâbı olması hasebiyle Kur'ân, *Kelâmullâh* (Allah'ın sözü) sıfatıyla nitelendirilmiş, bu nitelemenin geçtiği aşağıdaki iki ayette "kelâm" Allah'a nisbet olunmuştur:

... وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ

"*…Oysaki onlardan bir zümre Allah'ın kelâmını işitirler de iyice anladıktan sonra, bile bile onu tahrif ederlerdi*" (2/Bakara, 75).

---

84 İsfehânî, *el-Mufredât fî Gâribi'l-Kur'ân*, "K-L-M" mad.

85 İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, "K-L-M" mad.

86 İsfehânî, *el-Mufredât fî Gâribi'l-Kur'ân*, "K-L-M" mad.

وَإِنْ أَحَدٌ مِنْ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ...

"Ve eğer, müşriklerden biri senden aman dilerse, Allah'ın kelâmını işitip dinleyinceye kadar ona aman ver…" (9/Tevbe, 6).

... يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللَّهِ ...

"…Onlar Allah'ın sözünü değiştirmek isterler…" (48/Fetih, 15).

Allah'ın konuşmasının keyfiyeti, insanoğlunun idrak sahasının dışındadır. Çünkü aşkın ve mutlak olan Yüce Yaratıcı'nın konuşmasında da ses, söz, işaret, sembol vb. gibi hiçbir maddî unsur bulunmaz.

... لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ...

"…O'nun benzeri hiçbir şey yoktur…" (42/Şûrâ, 11) ayeti gereğince, kendisine benzer hiçbir şey bulunmayan Allah'ın, konuşma tarzının da hâdis (yaratılmış) olan hiçbir konuşma tarzına benzemediği, Allah'ın kendine özgü (unique) bir tarzda konuştuğu aşikârdır.

Allah'ın *mütekellim* (konuşan) olduğunda ihtilaf yoktur. Bu husustaki ihtilaflar, Kelâmullah'ın delâleti konusundadır. Başka deyişle Kelâmullah ile kastedilenin mana mı, lafız mı veya Kelâmullâh'ın *kadîm* (ezelî) mi, *hâdis* (mahlûk) mi olduğu hususunda ihtilaf vardır.[87] Bu hususta, Mu'tezile'nin, Allah'ın kelâmının harf ve ses cinsinden olduğu, Allah'ın zâtı ile kâim olmadığı, okunacak mahalde (Levh-i mahfûz, aracı melek, ya da peygamberde) yaratıldığı, yani Kelâmullah'ın hâdis olduğu [88] şeklindeki görüşü ile Eş'arî (öl. 324/936)'nin,

---

87 Demirci, *Vahiy Gerçeği*, 161.

88 Nureddin es-Sabûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, Ankara, 1988, 80.

Kelâmullah'ın ses ve harf cinsinden olmayıp Allah'ın zatıyla kâim olan *ezelî* (kadîm) manadan ibaret (kelâm-ı nefsî) olduğu[89] şeklindeki iki farklı görüş mevcuttur.

Bazı müelliflere göre burada bir kavram kargaşasına düşülmektedir. Çünkü *kelâm-ı nefsî* ve *kelâm-ı lafzî* sonuçta aynıdır. Fakat Allah'ın zâtıyla kâim ve kadîm olan kelâm, hâdis varlığın kelâmına benzemez. Bu kelâm, kelâm-ı lafzîden ibaret değildir. Nitekim kelâm-ı nefsî, ibârelerin ve medlullerin değişmesiyle de değişmez. Aynı zamanda bu manayı ifade eden ibârelerden ve sözlerden ibaret olan kelâm-ı lafzîden de başkadır. Kelâm-ı lafzî ise, Allah'ın insanla olan diyaloğunun bir göstergesidir. Çünkü ilâhî vahy bu kelâmın tezahürüdür.[90]

Ehl-i sünnet itikadına göre Kur'ân, Allah'ın *kelâm* sıfatının bir tecellîsi olarak mana bakımından ezelî olmakla birlikte, öz ve cevher olan bu manaların seslendirilmesi ise mahlûktur. Yani Allah'ın kadîm olan kelâmını söz, ses işaret, şifre vb. şekillerde aracı meleğin zâtında teşekkül ettirmesidir. [91] Kur'ân'ı okuyan her insanın -Resûlullah dahil- ağzından ses ve Arapça lafız olarak çıkan şeyler, kağıt üzerindeki şekiller ve matbaalarda basılan yazılar/Kur'ân'ın resmi mahlûk olup beşere aittir. Sadece bütün bunların taşıdığı anlam/mefhum ve ifade biçimi vahydir.[92]

---

89 Bkz. Mesud b. Ömer et-Taftazânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, (Çev.: Süleyman Uludağ), İstanbul, 1982, 173.

90 Aslan, *Kur'ân'da Vahiy*, 232.

91 Demirci, *Vahiy Gerçeği*, 162.

92 Duman, *Vahiy Gerçeği*, 74.

Kur'ân, kendisine birçok pasajda Kelâmullâh referansında bulunarak Allah'ın kelâmı ile özdeşleşmesini teyit eder görünmektedir. Ancak Allah'ı mütekellim olarak algılamak, *halku'l-Kur'ân* gibi karmaşık problemlere yol açmıştır. Eş'ârî'nin, bu konudaki Mu'tezilî ve Sünnî görüşü uzlaştırmaya yönelik teorisine (kelâm-ı nefsî ve kelâm-ı lafzî) rağmen, Kur'ân'ın ezelîliği, İslâm kelâmında hakim görüş olagelmiştir.[93]

Kur'ân'da vahyin iki cephesi bulunmaktadır: Biri vahyin kelâm yönüyle, yani dar manadaki lisândan farklı olan konuşma ile diğeri de Arap dilinin, Allah'ın irâdesiyle Kelâmullâh'a aracı olarak seçilmesiyle ilgilidir. Farklı ontolojik düzlemlere ait iki varlık, öncelikle aralarında müşterek bir işaret sisteminin bulunmaması, ikinci olarak da aralarında ontolojik BİR eşitliğin bulunmaması nedeniyle bir dil vasıtasıyla konuşamazlar. Allah'ın, Kur'ân vahyinde Arap dilini araç olarak seçmesiyle vahydeki birinci engel aşılmıştır. Ontolojik engelin aşılması kolayca halledilebilecek cinsten değildir. 9/Tevbe, 6. ayette geçen Kelâmullah'ın, Allah'ın konuştuğu, peygambere söylediği, ona vahyettiği sözler olduğu anlaşılmaktadır. Kelâmullah, semantik bakımdan "Allah" ve "kelâm" temelleri üzerinde durmaktadır. Birinci temel olan "Allah" yönünden bakıldığında vahyin ifade edildiği tenzîl, vahy vs. gibi ibâreler insan konuşmasına benzememekte, bu açıdan vahy, tabii bir konuşma olmayıp insan analitik düşüncesinin kavrayamayacağı, yalnızca

93 Nasr Hamid Ebû Zeyd, "Kur'ân Hermeneutiğine Doğru", *İslâmiyât*, VII - 1, Ankara, 2004, 44-45.

inanılan, esrarengiz, tahlil edilemez, teolojik bir sır haline gelmektedir. Diğer temelden (kelâm) ise olay normal yoldan çözümlenebilmektedir. Semantik bakımdan Kelâmullah'a eşit olan vahy, bu açıdan, bir "konuşma türü"dür. Aksi halde vahyi anlatmak için Kur'ân, kelâm (konuşma) kelimesini kullanmazdı. Buna göre vahy Allah Kelâmı olması açısından esrarengiz ise de, kelâm (konuşma) olması yönüyle insan konuşmasının tüm özelliklerini taşımaktadır. Kur'ân, -aşağıdaki ayette görüldüğü üzere- vahyi anlatmak için insan konuşmasına ait olan ve "sözcük" anlamına gelen kelime ibaresini kullanmaktadır.[94]

وَيَمْحُ اللَّهُ الْبَاطِلَ وَيُحِقُّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ

"*Allah bâtılı yok edip kelimeleriyle hakkı yerleştirir*" (42/Şûrâ, 24).

Yukarıdaki ayette geçen kelime, Allah'ın vahyi veya kazâsı (hükmü) olarak yorumlanmaktadır.[95] Bu durum, ilâhî vahyin insan diline ait kelime (sözcük) ile müradif olarak kullanıldığını göstermektedir.

Kur'ân'ın Kelâmullâh olarak nitelenmesi, manasıyla birlikte lafzının da Allah'a aidiyetini göstermektedir. Çünkü kelâm ile sadece mana kastedilmez. Anlamı olmayan seslere gürültü denir. O halde kelâm, "anlam ifade eden lafız"dır. Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı konusundaki Mu'tezilî ve Sünnî görüşü uzlaştırmak için "kelâm", *nefsî* ve *nutkî* kısımlarına ayrılmıştır. Mananın telaffuz edilmezden önceki

---

94 Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, 143-146.

95 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 222.

hali olan nefsî kelâmın yaratılmamış olduğu, onun lafızlara dökülmesi anlamında olan nutkî kelamın ise yaratılmış olduğu anlamındaki bu ara formül ile tartışmaya son verilmek istenmiştir. "Kelâm"ın mana için kullanılışı buradan kaynaklanmaktadır. Bu ayrımın tutarlı olup olmadığı bir yana, mutlak olarak kelâm sözcüğü, "lafızlara dökülen" anlamındadır. Mananın "kelâm" diye isimlendirilmesinin dayanağı yoktur. Hiçbir ayette "kelâm" ile mana kastedilmiş değildir. 9/Tevbe, 6. ayette, işitilme konusu olan şey tek başına mana değil, lafızdır. Kelâm ile sadece mana kastedilmiş olsaydı, "Allah'ın kelamını işitsin" denilmez "Allah'ın kelamını öğrensin veya bilsin" denilirdi.[96]

Kur'ân, Allah'ın kadîm Kelâmı olup mahlûk değildir. Allah Kur'ân vasıtasıyla hakikaten konuşmuştur. Başkasının kelâmı olmayıp hakikaten Allah kelâmı olan Kur'ân'ın, Allah kelâmından hikâye veya ondan tabir sayılması caiz değildir. Bu şekilde okunup yazılmak ile Kur'ân, hakikaten Allah kelamı olmaktan çıkmış olmaz. Çünkü kelâm, mübelliğ (ulaştıran) ve müeddi (yerine getiren) olarak onu söyleyene değil, ilk söyleyenine izafe olunur. Harfleri ve manasıyla birlikte Kur'ân Allah kelâmıdır, yalnızca harfleri veya yalnızca manası Allah kelâmı değildir.[97]

Yüzeysel olarak bakıldığında kelâm-ı nefsî ve kelâm-ı lafzînin farklı şeyler olduğu zannedilebilir. Aksine kelâm-ı nefsî ile bunun bir tezahürü olan kelâm-ı lafzinin, madalyonun iki yüzü gibi olduğu anlaşılmaktadır. Yani gerçekte ikisi aynı

---

[96] M. Sait Şimşek, *Fatiha Suresi ve Türkçe Namaz*, İstanbul, 1998, 100-101.
[97] Ahmed b. Abdulhalim İbn Teymiye, *el-Akîdetu'l-Vâsıtiyye*, Cidde, 1982, 19.

şeydir. Zira kelâm-ı nefsî Allah'ın ilminde bulunan mutlak kelâmı iken, kelâm-ı lafzî ise vahy sürecini kateden kelâm-ı nefsînin insanî idrak sahasına uzanan yönüdür. Dolayısıyla, aşkın ve mutlak olan Kelâmullah'ın nefsî ve lafzî ayrımının pratik değil, teorik olduğu söylenebilir. Vahyin, insanın algısının dışında bulunan, soyut ve mutlak bir şekilde Allah'a dönük olan yönü *kelâm-ı nefsî* boyutunu; onun insanî idrak alanına uzanan, harf, ses ve sembol şeklinde somutlaşmış hali ise *kelâm-ı lafzî* boyutunu oluşturmaktadır.

İnsan için bir mananın, söz-dizimini (lafzını) de içermesi bir zorunluluktur. Çünkü içsel (internal) ve soyut olan mananın, insan için bir değer kazanması için, bu mananın insan algı ve anlam dairesine girerek ona hitap eden bir forma bürünmesi, başka deyişle harf, ses veya sembol gibi insanın algılayıp anlamlandırabileceği somut bir tarzda belirmesi zorunludur. Dolayısıyla, her türlü maddî unsurdan beri, mutlak ve ezelî mana olarak Allah'ın ilminde bulunan ilâhî kelâmın, bir ve tek olduğu, ancak bu kelâmın insana iletilerek onun hafsalasına yerleştirilmesi için beşerî bir boyut kazanması, başka deyişle insana ait somut bir dünyada, somut kodlar aracılığıyla tezahür etmesi gerektiği anlaşılmaktadır. İşte bu tezahür, Allah'ın insanoğluna iletmek istediği kelâmını insan idrakine taşıyan vasıtadır. İnsan açısından ulaşılmaz, anlaşılmaz, soyut ve gaybî bir fenomen olan Allah kelâmının, insan algısına hitap edebilecek bir niteliğe bürünmesi, başka deyişle ilâhî boyuttan beşerî boyuta uzanması bu vasıta aracılığıyla gerçekleşmektedir.

b- Kavl

Allah'ın insan ile iletişimini (vahyi) ifade eden Kur'ânî kavramlardan bir diğeri *kavl* kelimesidir. Kavl sözlük olarak; konuşmak, söylemek, haber vermek, hitâb etmek [98] gibi anlamları içermektedir.

Kavl, kelâm ve kelime sözcüklerinin anlamını da kapsayan, daha geniş bir anlam ifade etmektedir.[99] Vahy için kullanılan bu sözcük, insan konuşmasına ait bir ifadedir. "Birine bir şey söyledi" anlamındaki "kale" fiili, Arapça'da ilk zamanlarından beri kullanılagelmiştir.

إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا

"*Doğrusu biz senin üzerine ağır bir söz bırakacağız*" (73/Müzemmil, 5) gibi birçok ayet, vahyin kavl aracılığıyla gerçekleştiğini ifade etmektedir.[100] Ayetteki "ilkâ"nın vahy ilişkisinde özel bir şifre olarak kullanılan kavl (söz) vasıtasıyla vuku bulduğu anlaşılmaktadır.[101]

Yukarıdaki örnekte de görüldüğü üzere, insanoğluna yönelik ilâhî vahy, onun ayırıcı özelliği ve kendine has iletişim aracı olan söz vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Buradan çıkan bir diğer sonuç da, insana yönelik ilâhî vahyin *kavl* (söz) olarak isimlendirilmesidir. Bu bir ucu aşkın ve mutlak olan Allah'ta bulunan aynı özellikteki ezelî kelâmının diğer ucunun, maddî

---

98 İsfehânî, *el-Müfredât fî Gâribi'l-Kur'ân*, "K-V-L" mad.; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, "K-V-L" mad.

99 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, "K-V-L" mad.

100 Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, 145.

101 Ebû Zeyd, *İlâhî Hitâbın Tabiâtı*, 64.

evrenle kuşatılmış insanoğluna uzanan söz formuna işaret etmektedir.

c- Emr

Tüm fiil ve sözler için kullanılan, genel bir terim olan emr[102] kelimesinin ilâhî vahyle sıkı bir ilişkisi bulunmaktadır. Her şeyin ve sergilenen her eylemin nihayetinde Allah tarafından hesaba çekileceği anlamını ifade eden aşağıdaki ayette geçen emr kelimesinin, yukarıda verilen manayı ifade ettiği anlaşılmaktadır.

... وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ...

"*…Her iş O'na* (Allah'a) *döndürülür…*" (11/Hûd, 123).

Emr'in yalnızca Allah'a has bir fiil olan "ibdâ" (yoktan var etme) anlamında kullanılması[103] ise bu başlık çerçevesinde incelenen konunun esasını teşkil etmektedir.

قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى

"*O da: 'Bizim Rabbimiz her şeye hilkatini* (varlık ve özelliğini veren)*, sonra da doğru yolu gösterendir' dedi*" (20/Tâ-hâ, 50).

Emr'in, Allah'ın mahlûkâtı yoktan var ederek, kainât sistemi içerisinde bulunan her bir varlığı diğerinden ayıran hususiyeti kendisine verip mahlûkâtın belli bir düzen üzere hareket ederek ahenkli bir sistem oluşturması, başka deyişle *Sünnetullâh*'ı veya kaderi ifade ettiği anlaşılmaktadır ki bu, vahyin genel boyutu olan "sözsüz haberleşme" kapsamına girmektedir.

---

102 İsfehânî, *el-Müfredât fî Gâribi'l-Kur'ân*, "E-M-R" mad.

103 İsfehânî, *a.g.e.*, "E-M-R" mad.

d- Nebî

İlâhî vahyin alıcısı ve ilk muhatabı olması bakımından, nebî (peygamber) kelimesinin vahy kavramıyla sıkı bir irtibatı mevcuttur.

Kelime olarak haber veren, haber getiren anlamında olan nebî, Kur'ân'da Allah'tan haber getiren anlamında kullanılmıştır.[104] Kur'ân'da gelecekten haber veren anlamına gelmeyen nebî kelimenin semantik incelemesinde iki önemli husus dikkat çekmektedir: İlki, bu kelimenin kehânetle ilgisinin olmamasıdır. Kur'ân'a göre peygamber, gelecekten haber veren değildir. Kelimenin türediği nebe' kökü, "duyurmak", "bir şey hakkında haber vermek" demektir. Ama bu haber, istikbâle mâtuf değildir. Kur'ân'a göre peygamberin getirdiği haberler *gayb* haberleridir. Peygamberin faaliyeti, Allah'ın arzusunu insanlara duyurmaktır. Cennet, cehennem tasvirleri her ne kadar istikbâle mâtuf haberler ise de, kehânetteki gibi belirli bir şahsın veya milletin hayatında vukubulacak bir olayı haber vermekten çok farklıdır. Bu husus Arabî Peygamber'in çağdaşları tarafından kolayca kavranmamıştır. Ona gelecekteki küçük büyük olaylarla ilgili soruların sorulması, nebî ile kâhinin birbirine karıştırıldığını göstermektedir.[105] Nebî kelimesiyle ilgili olarak dikkat çeken ikinci husus da nebînin sözlerinin, büyü ile bir ilgisinin bulunmamasıdır. Bu çok önemli bir özelliktir. Bu açıdan İslâm vahyi, şiir ve kehânet gibi tüm Arabistan şamânizminden ayırt edilebilmektedir.[106]

---

[104] İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, "N-B-E" mad.

[105] Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, 171-172.

[106] Izutsu, *a.g.e.*, 172. Yazarın, nebînin sözlerinin şiir ve kehânet ile bir ilgisi bulunmadığı yolundaki açıklaması, çalışmamızın 3. kısmının Hz.

Peygamber, melekle irtibat kurarak ondan vahy alacak yeteneğe sahip üstün nitelikli insandır. Peygamberin melekle iletişim kurması, beşerî cismanîlikten soyutlanmasıyla mümkündür.[107] Bu da, ruhanî kişiliğin kemâle erip kendisinden sonraki varlığın sınırıyla bağlantı kurmasından sonra olur.[108] Peygamberlik kesbî değil, vehbîdir. Allah mesajını, meleklerin en üstünü olan Cebrail vasıtasıyla peygambere göndermiştir.[109] Hz. Peygamber ya kendisinin bir nebze beşeriyetten soyutlanarak melekiyet boyutuna geçiş yapması ya da vahy meleğinin melekiyetten sıyrılıp beşer seviyesine inerek insan suretine girmesiyle onunla konuşmuş ve ondan vahy almıştır. Bunlardan zor olanı birincisidir.[110]

İlâhî hitabın tecelligâhı olmak, temiz ve bozulmamış bir fıtrat, tutarlı bir kişilik, derin bir kavrayış ve zekâ gerektirmektedir. Nebîler bu özelliklere tam olarak sahip kişilerdir. Ancak nebîlik görevi kesbî (çalışmaya bağlı) değil, Allah'ın seçimine bağlıdır (tevkifidir). Dolayısıyla nebîlik görevi bir Allah vergisidir. Yani Yüce Allah, yukarıda belirtilen özelliklere sahip insanlar arasından dilediğine bu görevi verir.

Nebî, kâhin gibi gelecekten haber vermez, cennet-cehennem tasvirleri geleceğe yönelik gibi görünse de kehânetteki gibi belli bir zaman ve mekâna münhasır olaylar

---

Peygamber'e Yönelik Vahy İle İlgili İthamlar/Şâirlik-Kâhinlik Nitelemesi başlığı çerçevesinde aktarıldığından, tekrar olmaması için burada bu açıklamaya yer verilmemiştir.

107 İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, (Çev.: Halil Kendir), 134.

108 İbn Haldûn, *a.g.e.*, I, 132.

109 Fazlu'r-Rahmân, *Ana Konularıyla Kur'ân*, (Çev.: Alparslan Açıkgenç), Ankara, 2003, 147.

110 Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulumi'l-Kur'ân*, I, 229.

hakkında haber vermekten farklı şeylerdir bunlar. Peygamber'in sözlerinin (ayetlerin) büyüye dayanan şiir ve kehânetle bir ilgisi bulunmamaktadır.

e- İlkâ

İfâ'l vezninde bir masdar olup "likâ" kökünden gelen ilkâ kelimesinin ifade ettiği "karşılaşmak" ve "rastlamak" fiillerinin konusuna giren her şey his, görme ve basiret (ileri görü) aracılığıyla idrak edilmektedir.[111] Bu durumda ilkâ; koymak, atmak, bir yere bırakmak, terk etmek, tevdi etmek öne atmak gibi anlamlara gelmektedir.[112]

"*Doğrusu Biz, senin üzerine ağır bir söz bırakacağız*" (73/Müzemmil, 5) ayetinde vahy yerine kullanılan "ağır söz"ün, Hz. Peygamber'in vahy alma esnasında vahyin şiddeti sebebiyle maruz kaldığı fizikî zorluk ve sıkıntıya işaret ettiğine dair yorumlardan söz edilmişti.[113] "Ağır söz"ü; mükelleflerine, özellikle de onu nefsinde taşıyarak ümmetine iletmesi nedeniyle Resûlullah'a ağır ve meşakkatli yükümlülükler getiren emir ve nehiyleriyle "Kur'ân" olarak yorumlayan Zemahşerî, Resûlullah'a yüklenen ağır yükümlülüklerden gece namazını misal vermektedir.[114] Buna göre ayetteki "ağır söz" ifadesi, gerçek anlamda, vahyi alma esnasındaki ruhî ve fizikî zorluklara değil, mecâz anlamda Kur'ân'ın getirdiği yükümlülüklerin ağırlığına, başka deyişle bunların, yerine

---

111 İsfehânî, *el-Müfredât fî Gâribi'l-Kur'ân*, "L-K-Y" mad.

112 İbn Manzûr, Lisânu'l-Arab, "L-K-Y" mad.

113 Bkz., Ebû Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I, Beyrut, 1401, 541; Kurtubî, *Tefsîr*, V, 341-342.

114 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 637-638.

getirilmesi bir takım güçlüklere katlanılmasını gerektiren ciddi sorumluluklar olduğuna işaret etmektedir.

Her ne kadar bu yorum isabetli ise de, getirdiği yükümlülüklerinin ağır ve meşakkatli olması gibi, ilâhî vahyin kendisine iletilmesinde de, bir insan olan Hz. Peygamber'in fiziksel bir takım zorluk ve sıkıntılara maruz kaldığını ifade eden bazı rivayetler de mevcuttur. Hz. Aişe'den rivayet edilen, "*Resûlullah'ı, soğuğu pek şiddetli bir günde kendisine vahy gelişine şahid olmuşumdur. Vahy gittiğinde şakaklarından şapır şapır ter dökülürdü*" [115] hadisi ve benzeri rivayetlerden hareket edildiğinde ayetteki "ağır" nitelemesinin, vahyin hem fiziksel hem de manevî zorluğuna işaret ettiği söylenebilir.

Yukarıdaki ayetten anlaşılan bir diğer husus da, ilkâ kelimesinin içerdiği anlamla ilişkilidir. Bir şeyi bir yere veya bir kimseye bırakmak veya aktarmak anlamını içeren bu fiilin algılama ve görme gibi insanî duyular vasıtasıyla gerçekleşmesi, ilâhî vahyin işitme duyusu yanında, görme duyusuna da yöneldiği, böylece peygamberin kalbine ve zihnine adetâ nakşolunduğunu göstermektedir.

f- Nidâ

"Nidâ", seslenmek, sesi yükseltmek, çağırmak, haykırmak, bağırmak, ses vermek ve ses gibi manaları içermektedir. [116] "Nâdâ" fiili, yaklaşık olarak "kelleme" (konuştu) manasını taşımakta ve birine uzaktan konuşmak anlamına gelmektedir.

---

115 Buhârî, *el-Camiu's-Sahih*, "Bed'ul-Vahiy", I, 71.

116 İsfehânî, *el-Müfredât fî Gâribi'l-Kur'ân*, "Nidâ" mad.

وَنَادَيْنَاهُ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ

"*Biz,* -konuşan Allah'tır- *ona Tur dağının* (Sina'nın) *sağ tarafından ünledik* (seslendik)" (19/Meryem, 52) ayetinde Allah, Hz. Musa'ya nidâda bulunmakta, onunla konuşmaktadır.[117]

Nidâ kelimesinde bulunan ses unsurunun kalbe hitabı ve ilkâsı, onun vahy kelimesiyle anlam olarak müşterek olduğunu göstermektedir.[118] Ebû Zeyd'e göre perde arkasından konuşma tarzının geçtiği ve konuşmanın başlamasının nidâ (seslenme) ile ifade edildiği "*Oraya vardığında kendisine* (tarafımızdan)*: Ey Musa! diye seslenildi…*" (20/Tâ-hâ, 11-13) ve 19/Meryem, 52. ayetlerindeki vahy, iletişimde bulunan iki tarafça da anlaşılan bir konuşma olduğundan, sese sahip olmayan bir şifreyle ve doğal olmayan bir dille gerçekleşmiştir. "*Musa belirlediğimiz vakitte, belirlediğimiz yere varınca* (Sina Dağı) *Rabbi onunla konuştu. Bunun üzerine Musa: 'Rabbim! Bana* (kendini) *göster; Seni göreyim!' dedi…*" (7/A'râf, 143) ayetinde ise, nidâ ile ifade edilen hitap, *dilsel* bir konuşmadır.[119]

Nidâ kelimesinin anlamının yoğunlaştığı "ses" unsurundan hareketle nidâ ile ifade edilen vahyin bilinen türden somut bir ses aracılığıyla ve karşılıklı bir konuşma formunda gerçekleştiği anlaşılmamalıdır. Yukarıdaki ayetlerde geçen ilâhî vahyin bu şekilde anlatılmasıyla insan idrakinin dışında, olağanüstü gaybî bir fenomen olan ilâhî vahyin sembolik bir tarzda, insan algısına sunularak -mahiyeti bilinmemekle birlikte- olayın ana hatlarıyla anlaşılması

117 Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, 152-153.

118 Aslan, *Kur'ân'da Vahiy*, 51.

119 Ebû Zeyd, *İlâhî Hitâbın Tabiâtı*, 65.

amaçlanmış olmalıdır. Çünkü burada, bir yandan Hz. Musa'nın bir insan olarak konuşması vardır ki, bu ilâhî vahyin beşerî boyutuyla ilişkilidir. Yüce Allah'ın ona seslenmesi ise vahyin ilâhî ve aşkın boyutunu ifade etmektedir. Dolayısıyla, buradaki nidâ'nın, perde arkasından vah tarzı bir bildirim olarak düşünülmesinin daha makul ve isabetli olduğu söylenebilir.

g- Tenzîl

Sözlük olarak, yukarıdan aşağıya inme anlamını ifade eden "nüzul" kökünden gelen inzâl kelimesi, Allah'ın indirdiği hidayet ve nimetini, kullarına hibe olarak (karşılıksız) vermesi manasındadır. Buradaki "indirme" ya Allah'ın Kur'ân'ı indirmesi gibi gerçek anlamda veya bir şeyin sebeplerini yaratarak insanı ona yönlendirmesi (örneğin insanın ateşi bulması) şeklinde dolaylı olarak vuku bulmaktadır. Yine aynı kökten gelen tenzîl kelimesi de Kur'ân'ın (vahyin) yavaş ve aralıklı bir şekilde indirilişini ifade etmektedir.[120]

Mekkelilerce, Kur'ân'ın böyle aralıklı indirilmesine itiraz edilmesi üzerine inen, "*İnkâr edenler: 'Kur'ân, Muhammed'e bir defada indirilmeli değil miydi?' dediler. Biz onunla senin kalbini sağlamlaştırmak için ve belli bir düzenle gelmesi için onu böyle aralıklı indirdik*" (25/Furkân, 32) meâlindeki ayet, Kur'ân'ın sebeb-i nüzulüne göre peyderpey indirildiğini vurgulamaktadır.[121]

Kur'ân'ın bir bildirim olması, onun, kendisiyle aynı dil sistemine ve bu dilin eksen kabul edildiği kültür havzasına mensup olan bütün insanlara hitap ettiği anlamına gelmektedir.

---

[120] Bkz., İsfehânî, *el-Müfredât fî Gâribi'l-Kur'ân*, "N-Z-L" mad.

[121] Fazlu'r-Rahmân, *Ana Konularıyla Kur'ân*, 164.

İndirme (tenzîl) kavramı bu bağlamda, ilki melek, ikincisi ise bir insan (peygamber) olan iki aracı vasıtasıyla gerçekleşen bir indirme olarak anlaşılmalıdır. Kur'ân, göğün yere yönelik bir mesajı olmakla birlikte, başta kültürel yapı olmak üzere, mevcut bütün yapılarıyla olgunun kurallarından da bağımsız değildir. Allah, insanların sahip olduğu dilsel ve kültürel ifade sistemleri vasıtasıyla gerçekleşen kelâmı sayesinde, kendini onlara açıp onların düzeyine inmiştir.[122]

Ebû Zeyd'in bu açıklamasının yukarıda meâli verilen 25/Furkân, 32. ayetin anlamına uygun düştüğü görülmektedir. Bu anlatımda geçen "Kur'ân'ın, olgunun kurallarından bağımsız olmaması" ifadesi, ayetlerin iniş sebebinin yanında, muhatabı insan olan ilâhî kelâmın beşerî bir dil aracılığıyla tezahür edip bu yolla insanî idrak düzeyine indiği anlamını da ifade etmektedir.

Kur'ân'ın vahy yoluyla geldiğini göstermek üzere, Kur'ân ayetlerinin indirilişi, nüzûl (inmek) veya inzâl (indirmek), tenzîl (çoklukla ve zaman zaman indirmek) ibareleri ile ifade olunmuştur. Buradaki "indirmek", *bildirim* anlamındadır.

وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ . نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ

عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ . بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ

"*Muhakkak ki o* (Kur'ân) *âlemlerin Rabbinin indirmesidir*. (Resûlüm!) *Onu Rûhu'l-emîn* (Cebrail) *uyarıcılardan olasın diye, apaçık Arap diliyle, senin kalbine indirmiştir*" (26/Şuârâ, 192-195) ayetinin yorumunda, "apaçık Arap diliyle" ifadesiyle *tenzîl*

---

[122] Ebû Zeyd, *İlâhî Hitâbın Tabiâtı*, 82-83.

(indirme) arasında bir ilgi kurarak Kur'ân'ın, Hz. Peygamber'in kalbine Arapça olarak indirildiğini belirten Zemahşerî, bunu Resûlullah ve kavminin dilinin Arapça olmasına bağlamaktadır. Müfessir, bu ilginç görüşünü şu şekilde temellendirmektedir: Şayet Kur'ân, Arapça dışındaki bir dilde vahyedilmiş olsaydı, Hz. Peygamber'in kalbine değil, *sem'ine* (işitme duyusuna) indirilmesi gerekecekti. Çünkü anadilindeki konuşmasında kişinin kalbi, sözün sadece manasını telakki etmekte, lafız akışı ise kontrol dışı gerçekleşmektedir. Yabancı bir dili konuşmada ise durum farklı olup dikkat öncelikle lafızlara yönelmekte, mana ikinci planda gelmektedir. Bu bakımdan, Kur'ân'ın Resûlullah'ın kalbine indirilmesi, onun Arapça olarak vahyedildiğini açıklamaktadır.[123]

Vahy ile olgu arasındaki diyalektiği gözeten Allah Teâlâ'nın, Kur'ân vahyini *tenzîl* ile peyderpey indirmesinde, vahy meleği ve Hz. Peygamber'e vahyi insanlara ulaşmada aracılık yapmaktan başka bir görev yüklemediği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, elçinin (melek/peygamber) Kur'ân vahyinin manasına herhangi bir müdahalesinin söz konusu olmadığı gibi, bu manayı taşıyan lafızlara yönelik herhangi bir müdahalesinin de söz konusu olmadığı anlaşılmaktadır. Kur'ân'ın dilsel formunun melek-elçi veya insan-elçinin zatında teşekkül ettirilmesi bu durumu değiştirmez. Kur'ân'ın Arapça formu, ses ve şekilden arî, mutlak mana halinde Allah'ın ilminde bulunan kelâm-ı ezelîyi beşerî boyuta taşıyan bir vasıtadır. İnsana hitap etmesi ve

---

[123] Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 334-335.

insanın da bunu algılayabilmesi için ilâhî vahyin bu beşerî örtüye bürünmesi gereksinimi vardır.

h- Zikr

İlâhî vahye işaret eden kavramlardan biri de "z-k-r" kökünden gelen "zikr"dir. Sözlük olarak zikr, bir şeyi telaffuz etme, unutmayıp hatırda tutma, insanın elde ettiği şeyi (bilgi) hıfzetmesi, anma, güzel hatıra, kitap namaz, duâ, övgü (senâ), tesbih, şükür, kulluk, Kur'ân okuma, açıkça söyleme, ifade, bildirme, anlatma vs. anlamlarını içermektedir.[124]

Zikr kelimesinin "ilkâ", "Kur'ân" ve müşriklerin Hz. Peygamber için kullandıkları sözcüklerden biri olan "mecnûn" kelimeleriyle birlikte kullanılması da, bu kelimenin vahy kavramıyla ilişkili olduğunu göstermektedir.[125]

وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ

"Biz ona şiir öğretmedik, zaten ona yaraşmazdı da. Onun söyledikleri ancak Allah'tan gelmiş bir öğüt ve apaçık bir Kur'ân'dır" (Yâ-sîn, 36/69).

Şeytânın vesvesesinden ibaret olan şiir ile Kur'ân arasında hiçbir alakanın bulunmadığına vurgu yapan bu ayetin son kısmında geçen zikr, Kur'ân yerine kullanılmıştır.[126]

Kur'ân'da ilâhî vahy yerine kullanılan "zikr" kelimesinin "kavl" kelimesiyle ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü zikr, bir şeyi anmak, yani sözle ifade etmek anlamını ifade

---

124 İsfehânî, *el-Müfredât fî Gâribi'l-Kur'ân*, "Z-K-R" mad.

125 Aslan, *Kur'ân'da Vahiy*, 54.

126 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 27.

etmektedir. Nitekim yukarıdaki ayette, bu kelimenin hemen peşinden gelen "Kur'ân" isminin taşıdığı anlamlardan birinin de "okumak" olması, zikr ile söz arasında bir anlam ilişkisi kurulmasına imkân vermektedir.

5- Vahyin Mümkün Oluşu

Aralarında ontolojik (yapısal) farklılığın bulunması, Allah-insan iletişimine engel değildir. Her türlü kıyasın ötesinde, bütünüyle anlaşılması insanî idrâk sahası dışında bulunan ilâhî vahyin gerçek olduğuna inanmak imânî (inançla ilgili) bir meseledir. Kur'ân açıkça kendisinin Allah'ın insanoğluna vahyettiği ilâhî bir kitap, vahyin de maddî dünyanın algı ve kavrama çerçevesine girmeyen bir çeşit konuşma olduğunu vurgulamaktadır.

Her ne kadar vahy olayı, duyu ve akıl ile algılanamazsa da, çok özel ve istisnaî bir konuşma tarzı kabul edilerek, kavramın temel yapısını anlamanın, onu yaklaşık olarak çözümlemenin mümkün olduğu belirtilmektedir. [127] Başka deyişle bir yönüyle insan için tahlili mümkün olmayan, olağan üstü bir fenomen olmasına rağmen, neticede özel bir iletişim/konuşma olarak vuku bulan ilâhî vahy, büyük farklılıklar içermekle birlikte, insanî iletişim argümanlarını kapsaması yönüyle kısmen çözümlenebilecek bir mahiyet arzetmektedir.

---

[127] Izutsu'nun semantik açıdan vahyi çözümlenmesi konusuna çalışmamızın "Vahyle İlgili Bazı Kavramlar / Kelâmullah" başlığı çerçevesinde değinilmiştir. Ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz., Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, 145 vd.

Özel yetenek isteyen bir durum olan vahy, Allah'ın, peygamberleri arındırmasından (ıstıfâ) kaynaklanan fıtrî bir kabiliyettir. Bu kabiliyet sayesinde, bir beşer olan peygamber, tabiâtından sıyrılma ve ruhânî âleme geçme imkânını elde ederek kendisine vahyedileni melekten almaktadır.[128]

Vahy almak, tüm sapkınlık ve kötü düşüncelerden uzak bir saflık, samimilik ve özgürlüğe dayanan temiz bir anlayış gerektirmektedir. Ruhsal nitelikleri değişmeyen, yargıları uyumlu ve gerçek, derin bir anlama kabiliyetine sahip kimselere ihtiyaç duymaktadır. Peygamberler, bu niteliklere tam olarak sahip kimselerdir.[129]

Arap anlayışında şiir ve kehânetin cinlerle irtibatı ve insanın onlarla ilişki kurmasının mümkün olduğu inancı, dinî nitelikli vahy olayının kültürel temelini oluşturmaktadır. Cinin şâire ilhâm ettiğine, kâhinin bilgisini cinden aldığına inanan bir Arap, ilâhî vahyi saçma bulmaz. Bu yüzden, Cahiliye Araplarının itirazları vahy fenomeninin kendisine yönelik olmayıp ya vahyin muhtevasına veya Hz. Peygamber'e yönelik olmuştur. Aynı şekilde Mekkelilerin, Kur'ân'ı şiir ve kehânet gibi, o günün kültüründeki bilinen metinler seviyesine indirgeme gayretleri de buna bağlı olarak anlaşılabilir.[130]

Bazı yazarlar, vahyin imkânı ve meydana gelişi konusunu insan idrâkine yaklaştırma çabası kapsamında, insanî tecrübe dairesinde bulunan mıknatıs, telefon, sesin

---

128 Ebû Zeyd, *İlâhî Hitâbın Tabiâtı*, 70.

129 M. Hüseyin Tabatabaî, *İslâm'da Kur'ân,* (Çev. Ahmet Erdinç), İstanbul, 1998, 104.

130 Ebû Zeyd, *a.g.e.*, 56-57.

bantlara kaydedilmesi, telepati vs. gibi somut olaylardan hareket etmektedirler. Bu bağlamda, insanın anlamadığı birtakım ses ve kokuların bazı hayvanlarca algılanmasının, mahiyeti insanca bilinmediği halde açığa çıkan bazı yönleriyle varlığı kabul edilen *telepati* gibi bazı hakikatlerin, Allah'tan gelen ilâhî hitabın yalnızca peygamberlerce işitilmesini anlaşılır kıldığı söylenmektedir. Yine çok uzak mesafelerdeki iki kişinin iletişim kurabildikleri ve ortamdaki üçüncü şahısların söylenenleri duymadığı *telefon* olayının da vahyin zahiren aydınlatılmasına ışık tuttuğu; *mıknatıs*'ın çekim gücü ve manyetik alanının gözlemlenebilmesinin, insanın kendi nefsinden yüce bir kuvvetle bağlantı kurmasının imkânını gösterdiği belirtilmektedir.[131]

Telepati, telefon ve mıknatıs gibi bazı somut olaylardan hareketle ilâhî vahyin mahiyetini açıklamaya çalışanların yanında, gaybî bir konu olan vahyin maddî dünyaya ait bu gibi misallerle açıklanmaya çalışılmasını doğru bulmayıp konunun anlaşılmasına bunun herhangi bir katkısının bulunmadığı kanaatini taşıyanlar da mevcuttur. Suphi Salih, yüce ve gaybî bir hakikât olan vahyin, mıknatıs, telefon vs. gibi somut olaylarla açıklanmaya çalışılmasının, onun mahiyetinin anlaşılmasında bir fayda sağlamayacağı gibi, bu faaliyetin iman yolu olmadığını, vahy-i ilâhînin bunlarla uzaktan yakından hiç bir ilgisinin ve benzerliğinin bulunmadığını vurgulamaktadır.[132]

---

131 Kattân, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 27.

132 Salih, *Kur'ân İlimleri*, 40.

İnsanın algı dairesi dışında bulunan, bu nedenle onun için bir sır olan ilâhî vahyin gerçekliğinin bütünüyle ve somut olarak kanıtlanması mümkün değildir. Bu yönüyle vahy, tamamen gaybî bir olay olarak bir inanç konusudur. Kainâtı var eden bir ilâhın varlığına inanan kişi, O'nun insan ile iletişim kurmasının gerçekliğine de kolayca inanır. Bir Yaratıcının varlığına kanaat getirmeyen, yaşadığı bu dünyada karşılaştığı her olayı tek taraflı bir bakışla maddî bir perspektifle algılama eğiliminde olan, başka deyişle tek ölçü olarak havâs-ı hamseye (beş-duyuya) sahip inançsız bir kimsenin ise madalyonun öbür yüzünü görmesi, maddî olayların arkasındaki manevî iradenin farkında olması düşünülemez. İlâhî vahyin mümkün olduğuna yönelik çabalar çerçevesinde, insanın algı sahasında bulunan somut misaller konuyla ilgili yüzeysel ve kısmî bir fikir verebilecek, belki zayıf bir imânın takviyesinde kullanılabilecek mahiyette olup inanç sahibi olmayan bir kimse için ilâhî vahyin imkânını kanıtlamaktan uzaktır. Çünkü bu tür olaylar, nihayetinde belli fizik kurallar ve şartlar çerçevesinde gerçekleşmektedir. Bu şartları sağlayan her kes, mesela telepatiyi öğrenen her insan, bu yolla iletişim kurabilmektedir. Ancak ilâhî vahyi herhangi bir fiziksel kural veya şartla sınırlandırma olanağı bulunmamaktadır. Şayet böyle olsaydı, bu şartları sağlayan her insanın Allah ile iletişim kurabilmesi gerekirdi. Bunun mümkün olmaması, ilâhî vahyi maddî evrenin bazı fenomenleriyle açıklanmanın veya onlara benzetmesinin isabetli bir izah tarzı olmadığını göstermektedir.

6- Vahyin Korunmuşluğu

Semâvî kitaplar içerisinde, indiği orijinal şeklini koruyarak günümüze kadar gelen tek kitap Kur'ân'dır. Kur'ân'ın korunmuşluğu hususunda akla ilk gelen nas, aşağıdaki ayettir:

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ

"*Bu Zikri* (Kur'ân'ı) *kesinlikle biz indirdik ve elbette O'nu yine biz koruyacağız*" (15/Hicr, 9).

Yukarıdaki ayetin, Kur'ân'ın korunmasını bizzat Allah'ın tekeffül ettiği, diğer ilâhî kitapların ise böyle bir koruma altına alınmayarak onların korunmasının insanlara bırakıldığına işaret ettiğini söyleyenler mevcuttur.[133]

Allah'tan vahy meleği Cebrail'e, ondan Hz. Peygamber'e ve son olarak da Peygamber'den insanlara ulaştırılması aşamalarının tümünde ilâhî vahyin cin, şeytân ve insanların her türlü müdahalelerinden kat'i olarak korunduğu konusu, aşağıda başlıcaları verilen naslar gibi birçok Kur'ân ayetinde vurgulanan, kesin bir husustur:

إِلَّا مَنْ اسْتَرَقَ السَّمْعَ فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ مُبِينٌ

"*Ancak kulak hırsızlığı eden müstesna. Onun peşine de parlak bir alev sütunu düşmüştür*" (15/Hicr, 18).

إِلَّا مَنْ خَطِفَ الْخَطْفَةَ فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ ثَاقِبٌ

"*Ancak,* (meleklerin konuşmalarından) *bir söz kapan olursa, onu da delip geçen parlak bir ışık takip eder*" (37/Sâffât, 10).

---

133 Bkz., M. Sait Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, İstanbul, 1997, 17-18.

وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ السَّعِيرِ

"*Andolsun ki biz* (dünyaya) *en yakın olan göğü kandillerle donattık. Bunları şeytanlara atış taneleri yaptık ve onlara alevli ateş azabını hazırladık*" (67/Mülk, 5).

وَأَنَّا لَمَسْنَا السَّمَاءَ فَوَجَدْنَاهَا مُلِئَتْ حَرَسًا شَدِيدًا وَشُهُبًا

وَأَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ فَمَنْ يَسْتَمِعْ الْآنَ يَجِدْ لَهُ شِهَابًا رَصَدًا

"*Doğrusu biz* (cinler) *göğü yokladık, fakat onu sert bekçilerle, alev huzmeleriyle doldurulmuş bulduk. Hâlbuki* (daha önce) *biz onun bazı kısımlarında* (haber) *dinlemek için oturacak yerler* (bulup) *oturuyorduk; fakat şimdi kim dinlemek isterse, kendisini gözetleyen bir alev huzmesi buluyor*" (78/Cin, 8-9).

Konunun aydınlığa kavuşturulması için Kur'ân'ın korunmuş olmasının ne anlama geldiği, konuyla ilgili ayetlerin zahirî manası doğrultusunda mı değerlendirileceği, yoksa bu ayetlerde bunun ötesinde daha farklı bir hususa mı işaret olunduğu (mecâzî anlam), önceki semâvî kitapların asıllarını muhafaza edememesinde hangi etkenlerin rol oynadığı sorularının cevaplandırılması gerekmektedir.

Önceki semâvî kitapların belli bir zaman ve mekâna hitap eden lokal ilkelere sahip, Kur'ân'ın ise tüm zaman ve mekâna hitap eden evrensel ilkeler içerdiği fikrini yanlış bulan ve önceki vahiy metinleriyle temelde aynı ilkeleri paylaşması, onları onaylaması ve onlarla aynı kaynaktan geldiği hususlarının, Kur'ân'ın ana temalarından biri olduğunu belirten Elik, ilâhî vahyde temel ilkeler itibariyle kapsam farklılığının olmadığını, aksine içerik birliğinin bulunduğunu, bununla birlikte vahyde

beşeriyetin gelişimine uygun bir tekamülün de söz konusu olduğunu söylemektedir.[134]

Kur'ân'ın, önceki ilâhî kitapların bir açılımı ve tamamlayıcısı olarak onların içerdiği ilkeleri tekrar gündeme getirip onların evrenselliğini ve ebedîliğini vurguladığından hareket eden Elik, ilâhî koruma garantisi kapsamında olan Kur'ân'ın orijinalitesini koruduğu, bu korumadan yoksun olan diğer kutsal kitapların ise tahrife uğradığı şeklindeki klasik görüşü doğru bulmamaktadır. Müellife göre ilâhî koruma; vahyin Hz. Peygamber'in kalbinde ve zihninde korunarak onu hatasız şekilde tebliğ etmesinin sağlanmasıyla son bulmuş, sonraki aşamada ise koruma olayı İslâm toplumuna bırakılmıştır. Bu bağlamda, Kur'ân'ın bugüne kadar aslî şekliyle korunabilmesinde alınan ciddi, başarılı beşerî önlemlerin söz konusu olduğunu vurgulayan müellife göre diğer kitapların tahrif sebebi, ilâhî koruma garantisinin olmayışı değil, korumaya yönelik başarılı beşerî önlemlerin alınmayışıdır. Kur'ân'a yönelik ilâhî inâyetin diğerlerini dışarıda tutmasının söz konusu olmadığı, Allah'ın tamamı kendi kelâmı olan bu kitaplardan bir kısmını koruyarak, diğer kısmını gözardı etmesinin düşünülemeyeceği yargısına varan Elik'e göre burada önemli olan şey, ilâhî inâyet ve himâyeye beşerî önlemlerin de eşlik etmesidir.[135]

وَمَا نَتَنَزَّلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ

"*Biz* (melekler) *ancak Rabbinin emriyle ineriz*" (19/Meryem, 64) ayeti, Kur'ân vahyine şeytân sözü karışmaması için,

---

[134] Hasan Elik, *Kur'ân'ın Korunmuşluğu Üzerine*, İstanbul, 1998, 155-156.

[135] Elik, *Kur'ân'ın Korunmuşluğu Üzerine*, 156-157.

Cebrail’in vahyi koruyucu melekler eşliğinde indirdiği şeklinde, zahirî anlamıyla yorumlanmıştır. [136] Rahmânî güçlerin, vahyi zayi etmek için saldıran şeytânî güçlerle çarpışması konusuyla ilgili ayetlerin de birçok müfessir tarafından gerçek anlamda değerlendirildiğini belirten Elik’e göre Kur’ân’ın gökyüzünde cin ve şeytânlardan korunmuşluğu hakiki manada olmayıp müşriklerin bu yöndeki iddiâlarına cevap mahiyetindedir. İlâhî kudretin yegâne egemenliğine karşın, kendilerine karşı korunulan alternatif şeytânî güçlerin bulunmadığı gerçeğinden hareket eden Elik, nüzûl öncesinde Kur’ân’a zarar vermek isteyen şeytânî güçlerle onu korumak isteyen ilâhî gücün bir mücadele içinde olduğu ve bu mücadeleden de ilâhî gücün galip çıktığı yönündeki yorumları isabetli görmemektedir. Esasen böyle bir mücadelenin bulunmadığını belirten müellife göre tüm kutsal kitaplar ve muhataplarına karşı sergilenen ilâhî tavır aslında aynıdır. Ancak bu ilâhî tavra verilen karşılık toplumdan topluma değişmiştir. Bunun doğal bir sonucu olarak da Kur’ân öncesi ilâhî kitaplar tahrif edilmiştir.[137]

أَمْ لَهُمْ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَلْيَرْتَقُوا فِي الْأَسْبَابِ

“Yahut göklerin, yerin ve ikisi arasında bulunanların hükümranlığı onların elinde midir? Öyleyse, (göklerin) *yollarında yükselsinler* (görelim)*!”* (38/Sa’d, 10) meâlindeki ayetin de ifade ettiği gibi, kainâtın hükümranlığının Allah’ın elinde bulunduğu, gücünün her şeye yettiği, O’na karşı gelecek, irâdesini değiştirecek, olmasını istediği işi engelleyecek

---

136 Bkz., Süleyman Ateş, *Kur’ân-ı Kerîm Meleğin Vahyidir*, İstanbul, (trs.), 20.
137 Elik, *Kur’ân’ın Korunmuşluğu Üzerine*, 203-204.

alternatif bir kuvvetin bulunmadığı hususu Tevhîd inancının özünü oluşturmaktadır. Bu perspektiften bakıldığında Allah'ın biricik kudretine karşı alternatif bazı güçlerin varlığının düşünülmesinin İslâm inancıyla bağdaşmadığı aşikârdır.

Kur'ân'ın tahriften korunmuşluğunun, onun diğer kutsal kitaplar için de bir kriter olarak değerlendirilmesi gerektirdiğini vurgulayan Elik, böylece önceki kutsal kitaplarda yer alan, dinin özüyle bağdaşmayacak haberlerin asılsızlığının ortaya konulacağına, dolayısıyla, Kur'ân'ın korunmuşluğunun aynı zamanda diğer kutsal kitapların da korunmuşluğu anlamına da geldiğine vurgu yapmaktadır.[138]

Müntesiplerinin eliyle bozulmuş olan önceki semâvî kitapların muharref kısımlarının, orjinalitesi korunmuş olan Kur'ân vahyi vasıtasıyla tashih edilmesi, tek bir zincirin halkaları olan tüm kutsal kitapların, ilâhî kelâmın son ve mükemmel halkası olan Kur'ân'ı, önceki kitaplar için de bir kıstas (doğruluk ölçütü) yapmaktadır. Bu durum, tahrife uğramış olan önceki kutsal kitapların ezelî asıllarının, Allah'tan indiği orijinal şekliyle korunmuş olan Kur'ân vasıtasıyla -dolaylı olarak- muhafaza edildiği anlamına da gelmektedir.

Kur'ân'ın semâvî (gökyüzünde) ve beşerî (yeryüzünde) korunmasının ilâhî ve beşerî boyutlarından söz eden görüşün, bu konudaki klasik görüşten daha sağlam mantıkî esaslara dayandığı söylenebilir. Vahyin korunmuşluğunu zahirî anlamda alan klasik görüşün aksine, Allah'ın yegâne hükümranlığına karşı, vahyi zayi etmek için Rahmanî güçlere

---

138 Elik, *a.g.e.*, 204.

saldıran şeytanî bazı güçlerin bulunmadığı ve bu husustaki ayetlerin, müşriklerin bu yöndeki inancını nefyettiği yorumu isabetli görünmektedir. Bu ayetlerde geçen ateş oklarıyla çatışma olayının ise mecâzî olarak bu iddiâda bulunanların (cin, şeytân, insan) ve bu doğrultuda bir yaşam sürdürenlerin, eli boş bir halde hüsran ateşinde yanacakları tarzındaki izahın da aklî ve mantıkî bir temele oturduğu anlaşılmaktadır.

Kur'ân'ın ilâhî koruma garantisi nedeniyle aslını koruduğu, bu koruma dışında kalan diğer kitapların ise tahrife uğradığı görüşü mantıkî bir çelişki içermektedir. Bu görüş, yeryüzündeki koruma safhasında sergilenen tüm beşerî gayretleri başarısızlığa mahkûm kılmaktadır. Başka deyişle, korunması insanlara bırakılan önceki semâvî kitapların tahrife uğradığı düşüncesi, insanların bu işi yapmada başarılı olamadıkları neticesini doğurmaktadır. Hâlbuki söz konusu tahrifin Kur'ân'da şiddetle yerilmesi, insanın güç yetiremediği bir işten sorumlu tutulduğu gibi, Kur'ânî özle bağdaşmayan bir sonuca yol açmaktadır. İnsanın gücünün yetmediği bir işten sorumlu tutulmayacağını bizzat Kur'ân şöyle belirtmektedir:

لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهُ...

"Allah her şahsı ancak gücünün yettiği ölçüde mükellef kılar…" (2/Bakara, 286).[139]

İlâhî iradenin önceki kitapların tahrifine yönelik olduğunun düşünülmesinde de aynı tezat devam etmektedir. Sonuçta bu konudaki klasik görüştün tutarlı olmadığı,

---

139 Benzer ayetler için ayrıca bkz., Bakara, 2/233; En'âm, 6/152; A'râf, 7/42; Mü'minûn, 23/62.

yeryüzündeki koruma safhasında önceki semâvî kitapların, başarılı beşerî koruma tedbirleri alınamaması nedeniyle tahrife uğradığı; ilâhî yardımın devam etmesiyle birlikte, başarılı bir beşerî korumaya medâr olun Kur'ân'ın ise günümüze kadar aslını koruduğu anlaşılmaktadır.

Allah, Kur'ân'ın sahibi ve muhafızı olduğunu beyân ederken, "*Ey Peygamber! Rabb'inden sana indirileni tebliğ et, eğer bunu yapmazsan O'nun elçiliğini yapmamış olursun*" (5/Mâide, 67) ayeti de Kur'ân'ın tebliğ ve korunmasının beşer takatına bırakıldığına işaret etmektedir.[140] Kur'ân'ın korunması Allah'a ait olmakla birlikte, onu tüm insanlığa iletmekle görevli olan ve bu maddî evrende Allah'ın fiillerini nasıl gerçekleştirdiğini bilen Hz. Peygamber de, Kur'ân vahyini korumak amacıyla onu ezberletmeye büyük bir önem vermiştir.

Kur'ân'ın korunmuşluğu konusuyla ilgili nasların zahirî anlamda yorumlanmasının isabetli olmadığı, bu nasların daha çok mecâzî birtakım manalar ihtiva ettiği anlaşılmaktadır. Allah'ın, kendi kelâmının halkaları olan tüm semâvî kitaplara karşı tavrının aynı olduğunu söylemek ve bunu anlamak; O'nun Kur'ân için koruma garantisi verip diğer kitaplarını bu korumadan yoksun bıraktığını söylemek ve bunu anlamaktan daha kolay ve aklî görünmektedir. Dolayasıyla, semâvî kitapların yeryüzündeki korunmasının insan vasıtasıyla gerçekleştiği; Müslümanların aksine, diğer ümmetlerin bu korumada üzerlerine düşen görevi ihmal etmelerinin beraberinde Kur'ân öncesi ilâhî kitapların tahrifini getirdiği ortaya çıkmaktadır.

---

140 Aslan, *Kur'ân'da Vahiy*, 124.

İKİNCİ BÖLÜM

VAHY-LAFIZ İLİŞKİSİ

A- AYETLER BAĞLAMINDA VAHY-LAFIZ İLİŞKİSİ

Rabbanî vahyin gerçek mahiyeti insana kapalı olmakla birlikte, Kur'ân'da insan idrâkinin erişebildiği ölçüde, vahyin somut yönlerinin anlaşılmasına ışık tutan bazı naslar da mevcuttur.

Vahy kelimesinin anlamı alıcı ve verici durumuna göre değiştirmekte, tarafların ontolojik, psikolojik, toplumsal yapı ve özellikleri kelimenin anlamını belirlemektedir. Buna göre ilâhî vahyin iletişim yönü, Allah (verici)-peygamber (alıcı) arasında, insan dili aracılığıyla gerçekleşen bir iletişim yolu şeklinde özetlenmektedir.[141]

Vahy konusuyla ilgili çalışmalarda, vahyin iletişimle ilgili kendine özgü bu durumu gözden kaçırılmaktadır. Vahyde, normal bir iletişimde bulunan unsurların tamamı, malum ölçülerde görülmemekte, iletişim aşamaları birebir vahy olayında da mevcut olmakla birlikte bu unsurlar olayda farklı niteliklere bürünmektedir. Vahydeki irâde ve sorumluluğun yalnızca Allah'a ait olmasına karşın, sıradan bir iletişimde ise, konuşanın yanında muhatabın da iletişim eylemine katılarak

---

[141] M. Ali Şimşek, "İletişim Unsurları Açısından Vahiy", Erişim: [http://www.cumhuriyet.edu. tr/akademik/fak_ilahiyat/der 51/19.htm], Erişim Tarihi: 10 Şubat 2004.

irâdesiyle algılama fiilinde bulunduğu, konuşulanları iyice anlaması için muhatabın geri-bildirim aldığı görülmektedir. Vahydeki iletişimde ise, tüm eylem ve sonuçların Allah tarafından üstlenilmiş olması, hem Kur'ân'ı şüphelerden arındırmakta, hem de Hz. Peygamber'in yükünü azaltmaktadır.[142]

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşıldığı üzere, ilâhî vahy Allah'tan peygambere akan, tek taraflı bir iletişim mahiyetindedir. Bunun da ötesinde, bu iletişimde, normal bir iletişimdeki gibi muhatabın kendisine iletilen mesajı anlama ve kavrama çabası içerisine girmesine gerek bulunmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü tüm bu hususlar vahyin kaynağı olan Allah tarafından garanti edilmekte, vahyin alıcısı durumundaki peygambere ise yalnızca kendisini gelen vahye teslim etmesi, onu algılama ve ezberlemeye yönelik herhangi bir endişeye kapılmaması gerektiği vurgulanmaktadır.

Vahy-lafız arasındaki ilişkinin, başka deyişle vahyin iletişim boyutunun anlaşılmasına katkı sağlamak amacıyla, müfessirlerin Allah-insan iletişimi hususunda bazı ipuçları içeren 42/Şûrâ, 51. ayet ile 75/Kıyâme, 16-19. ayetlerini yorumlarken ilâhî vahyin iletişim yönüne yaklaşım tarzlarının irdelenmesi gerekmektedir.

---

142 İbrahim Görener, "İletişim Unsurları Açısından Vahiy-Kıraat İlişkisi", Erişim: [http://sbe. erciyes.edu.tr/dergi sayi_11_htm], Erişim Tarihi: 10 Şubat 2004.

1- 42/Şûrâ, 51. Ayet

Müfessirlerin 42/Şûrâ, 51. ayet yorumunda ortaya koydukları yaklaşım, 75/Kıyâme, 16-19. ayetlerin yorumunda da etkin rol oynamaktadır. Başka deyişle Kur'ân'ın, ilk ayette anlatılan vahy tarzlarından hangisi ile indiğinin belirlenmesiyle, ikinci grup ayetlerde geçen vahye ilişkin eylemlerin Allah'a mı yoksa Cebrail'e mi ait olduğu kanaatinin oluşmasına etki ederek Hz. Peygamber'in Kur'ân vahyini alış keyfiyetine dair temel yaklaşımı şekillendirmektedir. Bu nedenle öncelikle ilk ayet hakkında yapılan yorumların değerlendirilerek bu çerçevede tartışılan hususların ortaya konulması gerekmektedir.

"*Allah bir beşer ile ancak vahy yoluyla yahut perde arkasından konuşur yahut bir elçi gönderip izniyle ona dilediğini vahyeder…*" (42/Şûrâ, 51) ayetindeki tartışma, *beşer* (insan) kelimesinde yoğunlaşmaktadır. Bu kelimenin genel anlamda (beşer=insan olarak) alınmasıyla *vahy* kelimesi, "ilhâm" anlamında; özel anlamda (beşer=peygamber olarak) alınması durumunda ise vahiy kelimesi, Allah ile peygamberinin doğrudan konuşması şeklinde anlaşılmıştır.[143]

Hz. Peygamber'in, hiçbir şeye benzemediğinden konuşması da insanların konuşmasına benzemeyen Allah'tan, -diğer tüm diller gibi yaratılmış ve sembollerden oluşan Arapça olarak insanlara intikal eden- Kur'ân'ı alış keyfiyeti, problemin odağında bulunmaktadır.[144]

---

143 Görener, "İletişim Unsurları Açısından Vahiy-Kıraat İlişkisi", Erişim: [http://sbe.erciyes. edu.tr/dergi sayi_11_htm], Erişim Tarihi: 10 Şubat 2004.

144 İ. Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, Ankara 1981, 272-278.

Allah'ın Arapça konuştuğunu söylemek, Allah'ta harfleri çıkaracak dudak, gırtlak ses gibi unsurlar aramaya, dolayısıyla *antromorfizm* (tecsîm)'e götürür. Allah'ın böyle bir ses yarattığı, bununla da insanlara hitap ettiği fikri de sorunu çözmemekte, bu durumda Kur'ân, Allah'ın "kelâm" değil, "tekvîn" fiilinin bir eseri (bir nesne) olarak mahlûk dairesine girmektedir. Bu nedenle Kur'ân'ın Allah'ın "kelâm" sıfatının eseri olduğu görüşü yaygınlık kazanmıştır. Bu durumda Kur'ân'ın mahlûk olmadığının söylenmesinden doğan "Allah'a Arapça konuşmanın atfedilmesi problemi"nin geleneksel çözüm tarzı, araya insan-tanrı arası özellikteki Cebrail'in konulması şeklindedir. Allah'ın, doğrudan bilinemeyen, tarif edilemeyen bir varlık olan Cebrail'le konuşması, peygamber ile konuşmasındaki problemleri doğurmamaktadır. Vahyle ilgili ayetler, olayı bu şekilde yorumlamaya engel değildir. Mahlûk olması, Cebrail'in Kur'ân'ı telaffuz etmesine imkân sağlamaktadır. Anlamadaki bu kolaylık sebebiyle, aracı melek (Cebrail) fikri müfessirler arasında yaygınlık kazanmıştır. Ancak bu defa Cebrail'in Hz. Peygamber'le konuşması benzer bir problem doğurmaktadır.[145]

Konunun açıklığa kavuşması amacıyla öncelikle Allah-insan konuşma tarzlarının sıralandığı 42/Şûrâ, 51. ayet çerçevesinde tartışılan hususların daha somut bir biçimde ortaya konulması için, müfessirlerin bu ayetle ilgili yorumlarının incelenmesi gerekmektedir.

Kurtubî (öl. 672 h.), Yahudiler'in Hz. Peygamber'e gelerek kendi peygamberleri Hz. Musa gibi onun da Allah'la

---

145 Görener, a.g.m., a.y.

konuşması veya O'na bakması gerçekleşmedikçe ona inanmayacaklarını söylemeleri üzerine inen bu ayetteki vahyi "ilhâm", "*…perde arkasından konuşma*"yı Allah'ın Hz. Musa ile konuşması şeklinde açıklamaktadır. "*Allah'ın elçi göndermesi*"ni ise, Cebrail'in gelerek Allah'ın mesajını iletmesi olarak yorumlayan müfessir, son tarz vahy için melek yerine, Hz. Peygamber'in tüm insanlığa gönderilmesinin de anlaşılabileceğini belirtmektedir.[146]

Bu açıklamalardan, Kurtubî'nin, ayetteki *beşer* sözünü peygamberlere hasrettiği, Allah'ın yalnızca peygamberleri ile konuştuğu kanaatinde olduğu anlaşılmaktadır.

İbn Kesîr (öl. 774 h.), ayetteki konuşma şekillerinden birincisi olan vahyin açıklamasında İbn Hibban'ın, Hz. Peygamber'den aktardığı, "*Rûhulkudüs benim kalbime fısıldayarak, hiçbir nefsin rızkını ve ecelini tamamlamadan ölmeyeceğini söyledi. Bu bakımdan Allah'a sığının ve rızık talebinizi güzel yapın*" rivayetinden hareket ederek Allah'ın bazen Hz. Peygamber'in kalbine bir şey aktardığını ve onun da bunun Allah'tan geldiği hususunda kesin kanaat sahibi olduğunu söylemektedir.[147]

İbn Kesîr'in, birinci tarz vahyin anlatımında da araya Cebrail'i koyması dikkat çekicidir. Buna göre müfessir, Allah'ın Peygamber'le doğrudan konuşmasında problem görmekte ve bu nedenle de vahy eylemine Cebrail'i de dahil etmektedir. Bu

---

146 Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Cami li Ahkami'l-Kur'ân*, XVI, Kahire, 1372, 53-56.

147 İsmail b. Ömer İbn- Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, IV, Beyrut, 1401, 122.

yorum, Allah'ın Cebrail'e de vahyetme özelliği vermiş olduğunu göstermektedir.[148]

Şevkanî (öl. 1250 h.), ilk tarz olan vahye tüm fertleri dahil etmekte, bu tür vahyin doğrudan Allah ile kul arasında vuku bulduğunu, Allah'ın bildirmek istediği şeyi kuluna ilhâm ederek manayı onun kalbine bıraktığını (ilkâ) söylemektedir. Müfessire göre son tarz vahyde ise, Cebrail peygambere Allah'ın emrini vahyetmektedir.[149]

Bu yorumdan, doğrudan ve melek aracılığıyla gelen Allah kelâmının, iki durumda da vahy olarak nitelendiği anlaşılmaktadır. Böylece vahyin özelliği, melek vasıtasıyla gelmesi halinde de değişmeyip gizemliliği devam etmektedir.[150]

Kâsımî (öl. 1332 h.), ayette geçen vahy kavramını, vasıtasız olarak kalbe koymak (ilhâm etmek) manasında almaktadır. Müfessirin, son tarz vahyde meleğin yaptığı eylemi vahy olarak algıladığı, ayetin "*O'nun izni ile dilediğini vahyeder*" kısmını için; vahyetme eyleminin meleğe ait olduğu, bu eylemin, "ilkâ" (kalbe bırakmak) veya "ilhâm" gibi yollardan

---

148 İbrahim Görener, "İletişim Unsurları Açısından Vahiy-Kıraat İlişkisi", Erişim: [http://sbe. erciyes.edu.tr/dergi sayi_11_htm], Erişim Tarihi: 10 Şubat 2004.

149 Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadir*, IV, Beyrut, (trs.), 544.

150 Görener, "İletişim Unsurları Açısından Vahiy-Kıraat İlişkisi", Erişim: [http://sbe. erciyes.edu.tr/dergi sayi_11_htm], Erişim Tarihi: 10 Şubat 2004.

birisi ile gerçekleştiği şeklindeki yorumundan anlaşılmaktadır.[151]

Yazır (öl. 1361 h.), Vahyi, Allah'ın doğrudan, hızlı ve gizli bir tarzda, sözü sırf "ruhânî" olarak, vasıtasız bir şekilde ve birden bire kalbe iletmesi anlamında almaktadır. Bu tarz vahyin hem peygamberlere hem de Hz. Musa'nın annesine geldiği gibi, diğer insanlara da uyku veya uyanıklık halinde gelebildiğini belirten müfessirin, beşer kelimesini tüm insanlara teşmil ettiği anlaşılmaktadır.[152]

Zuhaylî, ilk tür vahyi; Allah'ın doğrudan vahyederek nebî ile konuşması şeklinde yorumlamaktadır. Bunun uyku veya uyanıklık halinde, "ilhâm" veya "ilkâ" ile gerçekleştiğini belirten müfessir, buna Hz. İbrahim'in rüyasını örnek göstermektedir. Ayetin son kısmı için, Cebrail veya başka bir meleğin Allah'ın izni ile nebîye vahyettiğini belirtmesi,[153] onun da Allah'ın, meleğe vahyetme yetisi verdiği kanaatine işaret etmektedir. Başka deyişle çağdaş müfessir Zuhaylî'nin, ayetteki beşer kelimesini peygambere hasrettiği anlaşılmaktadır.

Ayetteki vahyi, peygamberin kalbine herhangi bir düşünce veya bir mananın doğurulması şeklinde açıklayan Ateş, "…*perde arkasından konuşma*"ya ise Allah'ın Hz. Musa ile konuşmasını (4/Nisâ, 164) örnek vermektedir. Kur'ân'ın üçüncü tür vahyle indirildiğini söyleyen müfessire göre melek

---

151 Muhammed Cemaleddin el-Kâsımî, *Mehasinu't-Te'vil*, XIV, Kahire, 1957, 5254-5255.

152 M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, VII, Azim Dağıtım, İstanbul, (trs.), 35.

153 Vehbe Zuhaylî, *et-Tefsiru'l-Vasit*, III, Daru'l-Fikr, 1. baskı, Dımaşk, 2001, 2350.

ya doğrudan Allah'tan aldığı manaları veya Allah'ın emriyle daha önce Musa'ya ve ondan sonraki peygamberlere verilen anlamları Arap dilinin kalıplarına sokarak Hz. Muhammed'e vahyetmiştir. Dolayısıyla, Kur'ân'ın yalnız anlamı değil, söz kalıpları da meleğin vahyidir, fakat manası Allah'a aittir ve O'nun buyruğu ile vahyedilmektedir. Ancak bu manayı Arapça kalıplara döken melek olduğu için 69/Hâkka, 40 ve 81/Tekvîr, 19. ayetlerinde Kur'ân'a "meleğin sözü" denilmiştir. İlk tarz vahyi, "ilhâm" anlamında alan müfessire göre bu tür vahy peygamberlere özgü olmayıp başka insanları, hatta canlıları da kapsamaktadır. Kur'ân'ı indirmenin Allah'ın işi, indirme süreci olan vahyin ise meleğin işi olduğunu belirten müfessire göre 42/Şûrâ, 51. ayet'in son kısmı bunu ifade etmektedir.[154]

Ayetteki ilk tarz vahyi peygamberlere hasretmeyip genel anlamda alan Ateş'in, diğer bazı müfessirler gibi vahyetme işini meleğe atfettiği görülmektedir. Onun yaklaşımında dikkat çeken husus, Kur'ân ayetlerinin dilsel formasyonunun da meleğe ait olduğu, yani Cebrail'in Allah'tan mana olarak aldığı Kur'ân vahyini, söz kalıplarına dökerek Hz. Peygamber'e ilettiğini söylemesidir. Ancak bu yorum, vahy meleğinin Allah'tan aldığı kadîm mana halindeki Kur'ân vahyinin söz dizimini gerçekleştirirken hiç bir değiştirme veya yeniden düzenleme yapmaksızın, yalnızca aldığı ezelî manayı insanî ses boyutuna taşıdığı ve bu süreçte Resûlullah'ın da herhangi bir müdahalesinin bulunmadığı anlamındadır. Bu husus müfessirin şu açıklamasından da anlaşılmaktadır: "Vahyin ne

[154] Süleyman Ateş, *Kur'ân-ı Kerim Meleğin Vahyidir*, İstanbul (trs.), 5; Ayrıca bkz., a.mlf., *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, XI, İstanbul, 1991, 515-529.

sözleri ne de anlamı Hz. Peygamber'in kendinden değil, ilâhî kaynaktan gelmektedir. Resûlullah bunları unutmamak için bizzat çaba harcadığı gibi, bu halden ayrılınca da duyduğu sözleri yazdırmıştır."[155]

Allah ile insanın doğrudan iletişiminin imkânsızlığına değinerek keyfiyeti insana meçhul olan Allah'ın konuşmasının harf ve seslerden oluşmadığını belirten Ateş, ilâhî vahyi; dil formasyonunu gerçekleştiren meleğin aktarımı; Allah'ın doğrudan konuşmasını ifade eden az miktardaki ayetleri ise yine meleğin, "parantez içinde Allah'ın sözünü aktarması" şeklinde izah etmektedir.[156]

Levh-i Mahfûz'da, ses ve harflerden uzak olan Kelâmullah'ın, doğrudan Allah'ın konuşması tarzında değil de vahy elçisinin seslendirmesi yoluyla vahyedilmesi,[157] kadîm olan mana ve lafızların, vahiy elçisinin varlığında (zâtında) meydana gelmesiyle vahyin mümkün olması anlamındadır. Buna göre aracı melek kendi varlığında oluşan ilâhî kelâmı peygamberlere nakletmiştir. Kur'ân'ı lafızlandırma meleğe ait olmayıp onun görevi sadece manaları taşıyan lafızları seslendirmekten ibarettir.[158]

Hiçbir şeye benzemeyen, her yönüyle aşkın ve mutlak olan Allah'ın insanla iletişimi de kendine has, tek ve benzersizdir. Bu niteliklere sahip olan Yaratıcı'nın, tamamen maddî unsurlardan müteşekkil kozmik bir evrende yaşayan,

---

155 Ateş, *a.g.e.*, X, 175.

156 Ateş, *Kur'ân-ı Kerim Meleğin Vahyidir*, 10-13.

157 Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, XI, 518.

158 Muhsin Demirci, *Vahiy Gerçeği*, İstanbul, 1996, 119-120.

zihin ve mantığı bu evrenin fizik kurallarına göre işleyen insanoğlu ile iletişiminin imkân ve keyfiyeti, konunun temel sorunsalıdır. Gaybî bir konu olması ve keyfiyeti hakkında açık nasların bulunmaması nedeniyle ilâhî vahyin nasıllığı insan için kapalı bir konu ise de, naslarda bu iletişimin çeşitlerine dair bazı bilgilerin verilmiş olması, bu hususta yorum yapılabilmesinin yolunu açmıştır.

İlâhî vahy yollarından söz eden 42/Şûrâ, 51. ayette geçen üç tarz bildirimde de kaynağın Allah, alıcının ise peygamber olduğu, müfessirlerin ayetle ilgili yorumlarından da anlaşılmaktadır. Bu yorumlardan, aralarındaki ontolojik farklılık nedeniyle Allah-insan iletişiminin anlaşılabilmesi, aşkın ve mutlak olan Yaratıcı ile cismanî bir tabiatta sahip olan insanın iletişiminin melek vasıtasıyla gerçekleştiği ve tüm kutsal kitapların vahyedilmesinin bu yolla gerçekleştiğini ortaya çıkmaktadır. Arada meleğin bulunmadığı vahy türlerinde -Allah tarafından bir mananın kalbe doğurulması ve perde gerisinden hitap- de, Allah'tan insana doğru akan doğrudan bir iletişimden ziyade, Kelâmullah'ın peygamberin kalbi veya bir cisimde yaratılan bir ses vasıtasıyla muhataba iletilmesi şeklinde dolaylı olarak maddî-insanî bir boyuta uzandığı görülmektedir.

2- 75/Kıyâme, 16-19. Ayetler

Vahyin keyfiyetiyle ilgili bazı ipuçları içeren 75/Kıyâme, 16-19. ayetlerin, 42/Şûrâ, 51. ayetle bağlantılı bir şekilde yorumlandığından söz edilmişti. İlâhî vahyin iletişim

boyutunun daha iyi anlaşılması amacıyla 75/Kıyâme, 16-19. ayetlere ilişkin yorumların da incelenmesi gerekmektedir.

لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ

إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ

فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ

ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ

"*Onu çarçabuk almak için dilini kımıldatma! Şüphesiz onu toplamak ve okumak/okutmak bize aittir. O halde, biz onu okuduğumuzda onun okunuşuna uy! Sonra onu açıklamak da bize aittir*" (75/Kıyâme, 16-19).

Yukarıdaki ayetlerin, Hz. Peygamber'in psikolojik durumundan bahsettiği noktasına takılan müfessirlerin, bunun ötesinde işaret edilen hususlara girmediklerini söyleyen Görener'e göre burada, Hz. Peygamber'in vahy esnasındaki endişelerinden daha çok, Kur'ân'ın vahyedilişindeki tüm eylemlerin Allah'a ait olduğu anlatılmaktadır.[159]

Vahyin semantik açıdan, aktif tarafın (Allah) istek ve düşüncelerinin bazı işaretlerle (dil) muhataba (peygamber) naklinden ibaret olduğu, başka deyişle vahyin, muhatabın sırf alıcı durumunda olduğu tek yönlü bir haberleşme olarak tasvir edilmesinin, [160] bu tespiti destekler mahiyette olduğu anlaşılmaktadır.

Vahyedenin değişmesine göre vahy eyleminin şekil değiştirip değiştirmediği, başka deyişle, vahyin, Allah

159 Görener, "İletişim Unsurları Açısından Vahiy-Kıraat İlişkisi", Erişim: [http://sbe. erciyes.edu.tr/dergi sayi_11_htm], Erişim Tarihi: 10 Şubat 2004.

160 Bkz., Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, 196-197.

tarafından yapıldığında vasıtasız iletişim veya ilhâm; melek tarafından yapıldığında ise *okuma* şeklinde mi anlaşılacağı noktası, açıklanması gereken bir husustur. Kur'ân'ın kıraat edildiğini ifade eden ayetlerin yanında, onun Cebrail tarafından Hz. Peygamber'in kalbine indirildiğini söyleyen ayetler de mevcuttur. Kıraatte açıklık, kulakla işitilebilme; vahyde ise kapalılık ve gizlilik bulunması nedeniyle okuma ve vahyetme eylemleri bir arada düşünülemez. Bu durum, Kur'ân'ın hem vahy ürünü, hem de kıraatinin ilâhî kaynaklı olduğu sonucunu doğurmaktadır. Dolayısıyla, vahyin de aynı zamanda kıraat olduğu, ya da ayetlerde geçen kıraat kelimesinin aynı zamanda vahy anlamına mı geldiği, yoksa bunun vahyden başka bir olaya mı işaret ettiği problemi, yukarıdaki ayetlerin yorumunda bariz bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Bu yorumlarda, belirtilen zorluktan dolayı, bazı mantık açıkları bulunmaktadır.[161]

Konunun açıklığa kavuşması için, yukarıda aktarılan problemin, müfessirlerin 75/Kıyâme, 16-19. ayetlere ilişkin yorumları çerçevesinde ele alınarak bir çözüme gidilmesi gerekmektedir.

Taberî (öl. 310 h.), bu ayetler için, Hz. Peygamber'in unutmamak için Kur'ân'ı çok fazla okuması üzerine indiği şeklindeki bir sebeb-i nüzul aktarmaktadır. Müfessire göre Kur'ân önce Resûlullah'ın kalbinde toplanmakta (cem'), sonrasında kendisi bunu okumaktadır (kur'an). "*…onun* (Kur'ân'ın) *okunuşuna uy!*" ifadesi için, "Sana okunduğunda,

---

161 Görener, "İletişim Unsurları Açısından Vahiy-Kıraat İlişkisi", Erişim: [http://sbe. erciyes.edu.tr/dergi sayi_11_htm], Erişim Tarihi: 10 Şubat 2004.

ondaki emir ve nehye göre amel et, emrolunduğun şeye tabi ol!" görüşü tercihe değerdir.[162] Müfessirin bu yorumuna göre *cem'* eylemi Allah'a, sonrasındaki *okuma* ise Hz. Peygamber'e aittir. Başka deyişle "vahy" cem' ile bitmekte, sonraki eylemler Hz. Peygamber'e nisbet edilmektedir.

Şayet, Resûlullah'a yapılacak bazı açıklamalar varsa, bunun "*tabi ol!*" emrinden önce olması gerekirdi. Taberî'nin bu açıklaması, ayetin "beyân" kısmına uygun düşmemektedir. Nitekim bu kelimeyi yorumlarken, müfessirin kendisi de bunun "helâli, harâmı açıklamak" [163] olduğu görüşünü nakletmektedir.[164]

Zemahşerî (öl. 538 h.), Hz. Peygamber'in inen vahyi acele ile ezberlemek için dilini kıpırdatması şeklindeki sebeb-i nüzul ile yaptığı girişten sonra bu ayetlerde, kalbine ve sem'ine vahy ilkâ edilirken Resûlullah'ın susarak işlemin bitmesini beklemesinin emrolunduğunu söylemektedir. "*Biz onu sana okuduğumuzda*" ifadesini ise, "Cebrail onu sana okuduğunda" şeklinde yorumlamaktadır.[165] Müfessirin bu açıklaması dikkate alındığında onun ayette geçen *kıraat* ibaresine, Kur'ân'ın melek tarafından Hz. Peygamber'e vahyedilmesi anlamını verdiği anlaşılmaktadır.

Cem' ve *kıraat* ibâresini, Kur'ân'ı, Hz. Peygamber'in kalbinde toplamak ve okunuşunu onun dilinde sabitlemek; *beyân*'ı ise, Kur'ân'ın manalarından müşkil gelen hususların

---

162 Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Camiu'l-Beyân*, XXIX, Beyrut, 1405, 186-187.
163 Taberî, *Camiu'l-Beyân*, XXIX, 187.
164 Görener, a.g.m., a.y.
165 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, Kudüs, 1915, 661.

ona açıklanması anlamında alan müfessir, Hz. Peygamber'in, gelen vahyin lafzını ezberlemek için acele ettiği gibi, aynı anda inen vahyin manasını da kavrama gayretinde olduğunu belirtmektedir.[166]

... وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ ...

"*Sana onun vahyi tamamlanmazdan önce Kur'ân'ı* (okumakta) *acele etme…*" (20/Tâ-hâ, 114) ayetinde de Hz. Peygamber'den, kendisine melek tarafından ilkâ edilen Kur'ân vahyini duyup anlayıncaya kadar beklemesi ve acele ile okuyuşunu meleğin okuyuşunun önüne geçirmemesinin istendiğini belirten Zemahşerî, buradaki "*acele etme!*" ifadesiyle kendisine beyân gelmeden önce Resûlullah'ın, Kur'ân'ın mücmelini açıklamasının nehyedildiği görüşünü de aktarmaktadır.[167]

Yukarıdaki açıklamadan, meleğin Hz. Peygamber'e zihinsel bir ses halinde ilâhî kelâmı okuması esnasında, onun zihin planında cümleler şeklinde tezahür eden Allah kelâmını hemen ezberlemek, telaffuz etmek ve kastedilen manayı anlamak için adeta melek ile yarışarak onunla birlikte okuma ve aynı zamanda gelen vahyin manasını anlamaya çalışmasının men edildiği anlaşılmaktadır.[168]

75/Kıyâme, 16-19. ayetlerdeki *kur'ân* (okuma/okutma) kelimesinin hem "okuma" ve hem "toplama" anlamında olabileceğini belirten Râzî (öl. 606 h.)'ye göre buradaki *cem'* ise, hem zihinde hem de haricî dünyaya ilişkindir. Bu ayetlerdeki

---

166 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 661.
167 Zemahşerî, *a.g.e.*, III, 90.
168 Duman, *Vahiy Gerçeği*, 71.

Kur'ân kelimesinin, "hafızada toplamak" anlamında olduğunu belirten müfessir, buna okuma anlamı verilmesi halinde ise, bu okumanın hem Hz. Peygamber hem de Cebrail'in okuması olarak anlaşılabileceğini ifade etmektedir.[169]

Râzî'nin, söz konusu ayetlerdeki cem' için yaptığı, "zihin ve dış dünyada toplamak" yorumunun, Kur'ân'ın yazılarak bir kitap halinde tespit edilmesiyle başka deyişle Kur'ân'ın korunmuşluğunun beşerî boyutuyla ilgili olduğu anlaşılmaktadır.

Cebrail'in Kur'ân'ı okuduğu, Peygamber'in de dinlediği ve bu şekilde Kur'ân vahyini aldığını şeklindeki yorumuyla Kurtubî (öl. 671 h.), "kıraat=vahy" yaklaşımını sergilemektedir. "*Sana vahyedilmesi tamamlanmadan önce onu okumakta acele etme*" (20/Tâ-hâ, 114) ayetini bu görüşüne kanıt olarak sunan müfessir, "*Onun okunuşuna tabi ol!*" ifadesini, "Kural ve hükümlerine uy!" şeklinde Taberî'yle aynı anlamda; *beyân*'ı ise, ya Allah'ın Kur'ân'ın açıklamasını peygamberine açıklaması veya Resûlünün dili ile bunu ümmete açıklaması şeklinde yorumlamaktadır.[170]

75/Kıyâme, 16-19. ayetlerde üç kademeli bir eğitimden bahsedildiğini belirten İbn Kesîr (öl. 774 h.)'e göre burada Kur'ân'ın önce "kalpte toplanacağı", bundan sonra "okunması" gerektiği, tefsirinin ise "üçüncü aşama"da gerçekleşeceği belirtilmektedir. Ayetteki *kur'ânehu* "okumak/okutmak"

---

169 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin b. Hasan b. Ali et-Temimî el-Bekrî Fahruddîn er-Râzî, *Tefsir-i Kebir*, XXII, (Çev.: Komisyon), Ankara, 1995, 299.

170 Kurtubî, *el-Cami li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, XIX, 106.

ibaresini "Hz. Peygamber'in okuması" anlamında alan müfessire göre "*Biz onu okuduğumuzda*" ifadesi, "Melek, Allah adına onu sana okuduğunda" anlamındadır. *Beyân* da, Allah'ın murâdının ve dininin Peygamber'e açıklanması, ilhâm edilmesini ifade etmektedir. Müfessirin, İbn Abbas'tan naklettiği bir rivayete göre helal ve haramın açıklanması bu beyân kapsamındadır.[171]

Alusî (öl. 1270 h.), yukarıdaki yorumlardan farklı olarak söz konusu ayetlerdeki cem' "toplamak/toplatmak" ibaresi için, Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in kalbinde toplanması manasının yanında, Kur'ân'ın onun hayatında muhafaza edilerek onun dili üzere te'lif ettirilmesi anlamını da taşıdığını söylemektedir.[172] Onun *cem'* ibaresi için yaptığı bu yorum dikkat çekicidir. Bunun, vahyin beşerî koruma safhasına işaret ettiği görülmektedir. Nitekim bizzat Hz. Peygamber'in, vahy kâtipleri edinip gelen vahyi onlara yazdırarak muhafazaya gayret etmesi, onun Kur'ân'ın aslını korumasında öncü rolünü üstlendiğini gösterdiği gibi, Kur'ân'ın korunmuşluğunun beşerî boyutu için gerekli temelin de bizzat Resûlullah tarafından atıldığına da işaret etmektedir.

Vahyi *ilkâ* ile ifade eden, yani kıraat olarak görmeyen Zuhaylî'ye göre söz konusu ayetler, Kur'ân'ın ilkin Hz. Peygamber'in kalbine ilkâ edildikten sonra cem' eylemiyle vahyin tamamlandığını, okuma/okutma fiilinin ise daha sonra gelen bir eylem olarak Allah'a ait olduğunu ifade etmektedir.[173]

---

171 İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'ânî'l-Azim*, IV, 450.

172 Mahmud Şakir el-Alûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XXIX, Beyrut, (trs.), 141-143.

173 Zuhaylî, *et-Tefsiru'l-Vasit*, III, 2781.

75/Kıyâme, 16-19. ayetlerde, Hz. Peygamber'e henüz vahy tamamlanmadan, acele ederek dilini depretmemesini, vahyi ve anlamını da kendisine açıklayacağını bildiren Allah'ın, [1] Vahyi Peygamber'in hafızasında toplamak, [2] Onu kendisine okumak, [3] Manasını da açıklamak hususlarını kendi üzerine aldığını belirten Ateş'e göre

سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَى . إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرَ وَمَا يَخْفَى

"*Sana* (Kur'ân'ı) *okutacağız; artık Allah'ın dilediği hariç, sen hiç unutmayacaksın. Şüphesiz Allah, açığı da gizleneni de bilir.*" (86/A'lâ, 6-7) ayetlerinde de aynı ilâhî garanti verilmektedir. Hz. Peygamber'in gelen vahyi unutmamak için tekrarlamaya çalışmasının, duyduğu seslerin, kendi içinden değil, Allah tarafından geldiğine yönelik kesin inancını gösterdiğini belirten müfessir, vahyin ne sözleri ne de anlamının Resûlullah'tan değil, ilâhî kaynaktan geldiğine dikkat çekmektedir. Ona göre Hz. Peygamber'in kendisine gelen vahyi unutmamak için bizzat çaba harcaması gibi, bu halden ayrılınca da duyduğu sözleri yazdırması da, Kur'ân vahyinin söz ve mana olarak ilâhî kaynaklı oluşuna işaret etmektedir.[174]

Yukarıdaki yorumundan da anlaşıldığı üzere, Ateş'in söz konusu ayetlerdeki cem'i, vahyin Hz. Peygamber'in hafızasında toplanması, kıraat (okumak/okutmak) ibaresini, onun gelen vahyi okunması, beyân kelimesini de, Kur'ân'ın kendisine açıklanması anlamını verdiği, başka deyişle vahyi kıraat olarak aldığı görülmektedir.

---

[174] Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, X, 175.

Görüldüğü üzere, müfessirlerin çoğunda görülen yaklaşım, vahy ile kıraat eylemlerinin -özellikle 75/Kıyâme, 16-19. ayetlerin açıklanmasında- birbiri yerine kullanılmasıdır. Bu yorum, "*Biz onu okuduğumuzda, onun okunuşuna uy!*" (75/Kıyâme, 18) ayetinden kaynaklanmaktadır. Ancak ne bu ayette, ne de "*Sana okutacağız, sen de unutmayacaksın.*" (87/A'lâ, 6) ayetinde vahy değil, vahyden sonraki okuma eylemi kastedilmektedir. Ayetteki "okuma"nın (çoğu müfessire göre), "*O'nu toplamak ve okumak/okutmak bize aittir*" (75/Kıyâme, 17) ayetinin işaretiyle Allah'ın, Kur'ân vahyini Hz. Peygamber'in dilinden okuması şeklinde anlaşılması, bundan sonra gelen "*Biz onu okuduğumuzda…*" kısmının, "Biz onu Senin dilin üzere okuduğumuzda onun okunuşuna uy, kendini bu okuyuşa teslim et!" şeklinde anlaşılmasına mani değildir ve en azından ilk kısım ile mantıken çelişmemektedir.[175]

Kur'ân'ın melek aracılığıyla geldiği fikrine sahip olan ve çoğunluğu teşkil eden müfessirler, söz konusu ayetlerdeki "*Biz onu okuduğumuzda*" ifadesini, "Cebrail onu sana okuduğunda" tarzında anlayıp ayette geçen *kıraat* (okuma) ibaresini, vahy eylemi olarak gördükleri anlaşılmaktadır. Kur'ân'ın doğrudan Allah tarafından vahyedildiği görüşünde olanların ise, okuma eylemini yorumlarken bazı tutarsızlıklara düştükleri görülmektedir. Bu ayetteki "*dilini oynatma!*" ifadesinde geçen eylemin amacı "kalpte toplamak" (ezberlemek) ve "okumak" ibareleriyle açıklığa kavuşmuştur. "okuma" yerine bu ifadenin gelmesi, "dili depretme" eyleminin Allah tarafından *kıraat*

---

175 Görener, "İletişim Unsurları Açısından Vahiy-Kıraat İlişkisi", Erişim: [http://sbe. erciyes.edu.tr/dergi sayi_11_htm], Erişim Tarihi: 10 Şubat 2004.

olarak tanınmadığını gösterir. Kalpte *toplama* ve *okutma* eylemlerinden önce bir kıraatin varlığını kabul etmek, ikinci kere okutmanın anlamını zedelemektedir. Bu açıdan kimi müfessirler de buradaki kur'ân kelimesinin okumak değil, toplamak anlamında olduğunu söylemişlerdir.[176]

Sünnet vahyinin, bazı sembollerle gerçekleşen bir konuşma niteliğinde olabileceğini, Kur'ân dışındaki vahylerde, bir takım yollarla vahyin sadece kalbe ilkâsının söz konusu olduğunu belirten Demirci'ye göre Kur'ân vahyinde ise, lafız, ses ve her ikisinin birleşmesinden doğan bir kıraat mevcuttur. Çünkü bu ayetlerde açıkça okuma ve *sema'* (işitme)'dan söz edilmektedir. Bu vasıtalı vahye konu Kur'ân metninin tamamının Cebrail tarafından Resûlullah'a okunduğu anlamına gelir. Ancak bu, beşerî okuma ölçülerinin ötesinde gerçekleşen bir okumadır. Kur'ân vahyi, sessiz ve sözsüz olarak yapılan bir metin intikali olarak düşünüldüğünde, günümüzde bilgisayar ortamında çok miktardaki bir bilginin, kısa sürede hızlıca kaydedilebilmesi olayı, vahyin çok kısa bir sürede gerçekleşmesinin kavranmasına ışık tutmaktadır. Asıl üzerinde durulması gereken nokta ise, Kur'ân vahyinde sadece bir metnin intikali değil, aynı zamanda kıraat (okuma)'in de söz konusu olduğudur. Bu durumda Resûlullah'ın kalbine yerleştirilen vahyin, aynı zamanda aracı melek tarafından çok hızlı bir tarzda okunmuş olması gerekmektedir.[177]

Duman, Kur'ân'ın mana ve lafız olarak vahyedildiğine işaret eden 75/Kıyâme, 16-19. ayetler ve "*Sana onun* (Meleğin)

---

[176] Görener, a.g.m., a.y.
[177] Demirci, *Vahiy Gerçeği*, 40.

vahyi tamamlanmazdan önce Kur'ân'ı (okumakta) *acele etme…*" (20/Tâ-hâ, 114) ayetlerinden şu sonuçları çıkarmaktadır:

- Vahy esnasında Hz. Peygamber'in aklı, şuûru, bilinç ve irâdesi yerindedir.

- Resûlullah'a, dilini oynatmadan okunanı takip edip dinlemesinin emredilmesinden, vahy esnasında Kur'ân'ın, dinlenebilecek *ses*, tilavet edilebilecek *kelime* ve *cümleler* halinde kendisine okunduğu anlaşılmaktadır.

- Kur'ân *lafız*, *mana* ve *beyân* olarak, hepsi birlikte ve aynı anda, Nebî'nin hafızasında vahyin sahibi tarafından *cem'* edilmiştir.

- Vahyin akabinde, Hz. Peygamber'in ayetleri telaffuzu da, Allah'ın okutması iledir. Çok kısa bir sürede (birkaç saniye veya dakika) gelen, bir yığın (beş-altı sayfa) ayeti, Hz. Peygamber'in, sıkıntı çekmeden, hatasız olarak ashabına okuması, Kur'ân'ın, manası gibi, metni ile birlikte telaffuzunun da Cebrail'in Arapça olarak Resûlullah'a okuması ve öğretmesiyle gerçekleştiğini göstermektedir.

- Vahy esnasında Hz. Peygamber'e düşen, her şeyden ilgisini tamamen keserek susmak, kalbini ve kulağını iyice okunana verip dikkatlice takip edip dinlemek, 7/A'râf, 204. ayetinin gereğini yapmaktır.

- Bu ayetler ile Allah, vahy esnasında Resûlullah'ı, kendi beşerî yeteneği ile metin oluşturmaktan men etmiştir. [178]

---

178 Duman, *Vahiy Gerçeği*, 72-74.

Somut bir anlatımla açıklanması, konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayabilir. Ezelî mana halinde mutlak olarak Allah'ın ilminde bulunan Kur'ân vahyinin bu haliyle insan algı ve idrakine hitap edecek nitelikte olmadığı açıktır. Somut bir benzetme ile ifade edilirse, insanın algılayamadığı ve bilmediği bir metnin misali gibi olan ilâhî boyuttaki bu vahyin yazıldığı dili meleğin nasıl öğrendiği, başka deyişle meleğin bunu Allah'tan alış keyfiyeti bizce bilinmeyen bir husustur. Ancak meleğin bu metni beşerî boyuta taşımasında, yani onu Hz. Peygamber'e aktarmasında, insana ait *söz*, okuma vs. gibi maddî unsurların bulunması, bu seslendirme işinin melek tarafından yapıldığını göstermektedir. Vahyin doğası gereği olağanüstü bir biçimde gizli ve süratli olması hasebiyle de, bu seslendirmenin de sıra dışı bir biçimde cereyan ettiği anlaşılmaktadır. Neticede, Hz. Peygamber'in ilâhî boyutta, zaman ve mekândan bağımsız olarak, olağanüstü bir hız ve gizlilikle kendisine aktarılanları ezberlemek amacıyla dilini kıpırdatması, onun bu vahyi aynı anda beşerî bir boyutta, zaman ve mekân sınırları kapsamında, normal bir algılama ile aldığını göstermektedir.

İlâhî vahyin iletişim boyutunun anlaşılabilesi, her ne kadar olağanüstü bir olay ise de, sonuçta özel bir iletişim olup insanı muhatap almasıyla da beşerî birtakım kodlarla tezahür eden bu olayın, bir iletişim olarak hangi öğeleri barındırdığı ve bu öğelerin normal bir iletişim olayındaki öğelere kıyasla nasıl farklılaştığı hususunun incelenmesini gerektirmektedir.

B- VAHYDEKİ İLETİŞİM ÖĞELERİ BAĞLAMINDA VAHY-LAFIZ İLİŞKİSİ

İletişim unsurlarından hangilerinin ve ne şekilde ilâhî vahyde bulunduğu ve bu öğelerin olayda nasıl bir değişime uğradığı konusunun açıklığa kavuşturulması, vahyin iletişim yönünün daha iyi anlaşılması bakımından önem arz etmektedir. Olağanüstü bir iletişim olan vahyin iletişim boyutunun anlaşılması, bu olayın temel iletişim unsurları konuşan, dinleyen, dil ve algı bağlamında incelenmesini zorunlu kılmaktadır.

İletişim/bildirim olayının verici açısından oluşturduğu iletim/bildirim işlemini açıklığa kavuşturmak için, aynı zamanda iletişim unsurlarını oluşturan "Kim, kime, niçin (amaç), neyi, nasıl aktarmaktadır?" sorularına cevap bulmak gerekmektedir.[179]

Vahyin hedefi ve gayesinin insan olması nedeniyle, dilsel bir mesaj olan Kur'ân'ın, iletişim faaliyetinin/vahyin tüm yönlerine delâlet etmesi doğaldır. Bir hitap olan Kur'ân'ın sahibine (Allah), ilk muhataba (Peygamber) ve (diğer) muhataplara (insanlar), işaret eden bazı göstergeler içermesi kaçınılmazdır. Ancak bu göstergeler, kemiyet ve keyfiyet bakımından eşit ve paralel değildir.[180] Vahy olayı, bildiğimiz kavramlardan *iletişim* olayını hatırlatmaktadır. Ancak, iletişim tanımlarında geçen gaye ve unsurların tamamı, vahy

---

179 M. Ali Şimşek, "İletişim Unsurları Açısından Vahiy", Erişim: [http://www.cumhuriyet.edu.tr/akademik/fakİlâhîyat/der51/19.htm], Erişim Tarihi: 10 Şubat 2004.

180 Ebû Zeyd, *İlâhî Hitâbın Tabiâtı*, 83.

hadisesinde birebir eşlenememekte, vahyde her zaman için bir sıra-dışılık göze çarpmaktadır.[181]

İlâhî vahyin insana yapılan bir bildirim olması nedeniyle, şekil olarak insanî iletişim unsurlarını barındırmakla birlikte, olaydaki olağanüstülük nedeniyle bu unsurların nitelik olarak farklılaşmadığı anlaşılmaktadır. Vahyde vâki olan iletişim unsurlarının, temel iletişim öğeleriyle kıyaslanarak ele alınması, vahyin iletişim boyutunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

1- Konuşan

Normal bir iletişimin temel unsurlarından ilki, iletilmek istenilen mesajı, her iki tarafın da anladığı kodlarla bir başkasına aktaracak olan *konuşan* öğesidir.

İlâhî vahy melek tarafından peygambere iletilse de, onun kaynağı; vahyin muhtevasını belirleyen ve vahyi başlatan otorite olan Allah'tır.[182] Yani vahy iletişiminin bir ucunda konuşan (Allah), diğer ucunda ise dinleyen (peygamber) bulunmaktadır. Konuşan, bir manayı başkasına iletmeye çalışan kişidir. Konuşan, söylenilenleri anlaması için muhatabı gözlemleyerek gerektiğinde ek açıklamalarla onun anlama eylemine katkıda bulunmaktadır. Vahyde ise, Hz. Peygamber'in kendisine iletilenleri kendi başına anlaması bile

---

181 Görener, "İletişim Unsurları Açısından Vahiy-Kıraat İlişkisi", Erişim: [http://sbe.erciyes. edu.tr/dergi sayi_11_htm], Erişim Tarihi: 10 Şubat 2004.

182 M. Ali Şimşek, "İletişim Unsurları Açısından Vahiy", Erişim: [http://www.cumhuriyet.edu. tr/akademik/fak_İlâhîyat/der51/19.htm], Erişim Tarihi: 10 Şubat 2004.

beklenmemekte, mananın bir paket olarak doğrudan inzâli (vahy), inen vahyin ezberletilmesi (cem’), okutulması (kur’ân) ve hatta açıklanması (beyân) tek yönlü bir faaliyet şeklinde Allah’a ait eylemler olarak sunulmaktadır. Bu da, muhataptan beklenen algılama, anlama ve ifade etme eylemlerinin tümünün konuşan’a (Allah) ait olduğu, yani iletişimde varsayılan tüm eylemleri, vahy olayında tek başına Allah’ın üstlendiğini göstermektedir.[183]

Normal bir iletişimin aksine, bir anlama, kavrama, ezberleme veya geri-bildirim gibi, muhataba yönelik hiçbir eylemin söz konusu olmadığı vahy olayının, muhataptan beklenen tüm bu eylemlerin konuşan’a (Allah) ait olduğu tek taraflı bir bildirim tarzında gerçekleştiği anlaşılmaktadır.

2- Dinleyen

Dinleyen, konuşanın aktarmak istediği mesajı alma, anlama kavrama ve geri-bildirimde bulunma pozisyonunda bulunan muhataptır. Algıya sunulan iletiyi alacak olan dinleyenin eylemleri; seçme, yoğunlaşma, algılama ve anlama olarak belirtmektedir. Bu eylemlerin seri şekilde gerçekleşmekte, aralarında ayrıcı çizgiler bulunmamaktadır. Vahyde dinleyici pozisyonda bulunan Hz. Peygamber’in *irâdî* (istemli) hiçbir fiilinin bulunmaması gerektiği, 75/Kıyâme, 16-19. ayet yorumlarından anlaşılmaktadır. O’nun görevi, sadece Kur’ân’ın kıraatine tabi olmaktır. Algı’da ön şartı irâdeli seçicilik ve yoğunlaşma iken, vahyde; tam bir *teslimiyet* vardır.

---

183 Görener, “İletişim Unsurları Açısından Vahiy-Kıraat İlişkisi”, Erişim: [http://sbe.erciyes. edu.tr/dergi sayi_11_htm], Erişim Tarihi: 10 Şubat 2004.

Peygamber, vahyin ne zaman ve nerede geleceğini bilmediği için, seçme ve yoğunlaşma eylemleri gerçekleşmemekte, vahy hali aniden kendisine gelerek onu kuşatmaktadır. Bu durumda algılama ve hatta anlama eylemi, ilâhî irâdenin kontrolünde gerçekleşmektedir.[184]

Vahy esnasında, şahsî irâdesi ortadan kalkarak beşerî tabiâtından soyutlanan Resûlullah'ın vahyedilecek olanlar hakkında bir seçimi yoktur. Allah'ın dilemesiyle inen vahy, yine O'nun irâdesiyle kesilmekte, vahyin gelmesi veya gecikmesinde Hz. Peygamber'in arzu ve isteklerinin bir etkisi bulunmamaktadır.[185]

Normal bir iletişimde irâdî birtakım eylemler sergilenmesi beklenilen muhatap (dinleyen) öğesinin, olağanüstü bir iletişim olan vahy olayında çok farklı bir mahiyete büründüğü anlaşılmaktadır. Öyle ki muhatabın yoğunlaşma, anlama, kavrama gibi istemli hiçbir eylemde bulunmasının istenmediği bu olayda, ondan istenilenin yalnızca tam bir teslimiyet ile aktarım işleminin bitmesini beklemesidir.

3- Dil

İletişim olayında dil, aktarılmak istenilen soyut ve içsel (internal) mahiyetteki mananın, somut ve dışsal (external) taşıyıcısıdır. Allah'ın sadece kitap göndermesi manasında

---

184 Görener, "İletişim Unsurları Açısından Vahiy-Kıraat İlişkisi", Erişim: [http://sbe.erciyes. edu.tr/dergi sayi_11_htm], Erişim Tarihi: 10 Şubat 2004.

185 M. Ali Şimşek, a.g.m., Erişim: [http://www.cumhuriyet.edu. tr/akademik/fak_İlâhîyat/der 51/19.htm], Erişim Tarihi: 10 Şubat 2004.

olmayıp bizzat "O'nun konuşması" anlamında olan vahy, birinci derecede dille alakalıdır. Dil, bir topluma mensup fertlerin anlaşma aracı olarak kullandıkları müşterek söz işaretlerinden oluşan bir sistemdir.[186]

İletişim öğesi olarak dil, belirli bir lisan, hatta literal anlamında bir dil değil, duman, düdük, el ile yapılan hareketler vs. gibi hususları da kapsayan daha geniş kapsamlı bir olgudur. Burada önemli olan sözün, konuşan'ın dil bilgisi seviyesini ve kodunu (yaşadığı çevre gereği dile yüklediği özel anlamları) taşımasıdır.[187]

Konuşma iki kişi arasında bir dil üzere cereyan eder. Aracı dil üzerinde konsensüs yoksa ileti, alıcıda bir şey ifade etmez. Ana dilleri farkı olanlar üçüncü bir dil üzerinden anlaşabilirler. İnsan ve hayvanın iletişim kurması böyledir. Allah ile insan arasında ontolojik bir farklılık vardır. Kur'ân bu farklılığın *nezzele/enzele* (indirmek) ile aşıldığını söyler. Belki 73/Müzemmil, 5. ayetinde zikredilen "ağır söz", mesajın içeriği gibi, aracı dilini de ifade etmektedir.[188]

Allah'ın, Sünnetullah gereği olarak vahyi, her peygambere kavminin dili ile göndermesi, vahyin kaynağı ile muhatabı arasındaki ortak vasıtalardan olan dile işaret etmektedir. "*Biz her elçiyi, kavminin diliyle gönderdik ki kendilerine*

---

186 Toshihiko Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, (Çev.: Süleyman Ateş), İstanbul, (trs.), 143, 174.

187 Görener, "İletişim Unsurları Açısından Vahiy-Kıraat İlişkisi", Erişim: [http://sbe.erciyes. edu.tr/dergi sayi_11_htm], Erişim Tarihi: 10 Şubat 2004.

188 Vahy-Âyâtu'l-Qur'an-", Erişim [http://www.ulumulhikmekoeln.de/krna1.htm], Erişim Tarihi: 10 Şubat 2004.

indirilenleri onlara açıklasın…" (4/İbrahim, 14) ayeti, vahyin peygamber ve toplum açısından anlaşılır olmasının gerekliliği nedeniyle Kur'ân'ın vahyinin Hz. Muhammed'e Arapça olarak indirildiğini vurgulamaktadır.[189] Bu gerçeği iyi kavrayarak dil kavramını modern teknik terim *langue* manasında alan Kur'ân, vahyi ve peygamberliği bu açık fikir üzerine kurmuştur.[190]

İnsanların iletişim aracı olan dil, vahyin kaynağı ile muhatapları arasında da bir taşıyıcı durumundadır. "(Allah'ın emirlerini) *onlara iyice açıklasınlar diye, her peygamberi yalnız kendi kavminin diliyle gönderdik*" (2/Bakara, 30-33) ayetlerinin işaretiyle dilin üstlendiği bu görev, dinin tebliğinde büyük ehemmiyet arzetmektedir.[191]

Vahyde dil öğesinin de şekil değiştirdiği görülmektedir. Vahy dilinin tespit edilmesi, insan için imkânsızdır. Kur'ân'ın Arapça olması, vahyin Hz. Peygamber'in ağzından çıktığı ana işaret etmektedir. Vahyde bilinen dillerden hiçbirisine ihtiyaç yoktur. Vahy telaffuz edildiği veya Allah tarafından okutulduğu andan itibâren Arapça formuna girmektedir.[192]

Levh-i Mahfûz'da ses ve harften münezzeh, mutlak ilâhî kelâm olması nedeniyle her türlü beşerî unsurdan beri olarak bulunan ilâhî vahyi Allah'ın peygamberlerine, kendi kavimlerinin konuştukları dil kalıplarına dökerek göndermiş olduğu hususu kesin bir gerçekliktir.[193] Bununla beraber,

---

189 Duman, *Vahiy Gerçeği*, 51, 82.

190 Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, 174-175.

191 Halil Altuntaş, *Kur'ân'ın Tercmesi ve Tercüme ile Namaz Meselesi*, Ankara, 1998, 1.

192 Görener, a.g.m., a.y.

193 Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, X, 403.

vahyin dilini tesbit etmenin insan için mümkün olmadığı da açıktır. Zira olağanüstü ve gaybî bir olay olması nedeniyle vaydeki bildirimin hangi kodlarla ve ne şekilde yapıldığı hususunun tespiti mümkün değildir. Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e Arapça olarak aktarıldığının söylenmesi, bu aktarım işleminin mahiyetini tam olarak aksettirmemektedir. Çünkü bir yandan kendisine olağanüstü bir gizlilik ve hızda yapılan bu aktarımı okumaya çalışması, Hz. Peygamber'in gaybî bir boyutta, gizli ve süratli bir tarzda aldığı bu bildirimi, aynı anda dünyevî boyutta, normal bir aktarım şeklinde algıladığını göstermektedir. Dolayısıyla, Kur'ân vahyinin Arapça olmasının tam olarak anlaşılması, onun beşerî boyuta taşındığı an ile birlikte değerlendirilmesini gerektirmektedir.

4- Algı

Algı, daha ziyade duyu organları vasıtasıyla bilginin insana gelmesi demektir. *Anlama* ise, algıdan sonra gelen, daha hassas bir süreçtir. İnsan, algıladığı şeyi anlayabilir ya da anlamayabilir. Kişi henüz bilmediği bir kavramı ilk kez duyduğunda bu kavram kulak vasıtasıyla kendisine ulaşır ve artık o kavramı telaffuz edebilir, yani kavramın maddî yönünü elde eder (algı). Bu kavramın anlamını bilmek için ise, kavram bilgisi, bağlam hakkında malumat vb. gerekmektedir.[194]

Vahy bir iletişim şekli olduğuna göre Allah tarafından algıya sunulan bir şeyin olması ve vahyi alan kişinin de bu algı unsurunu alacak bir yetisinin bulunması gerekir. Kur'ân'da

---

194 Görener, "İletişim Unsurları Açısından Vahiy-Kıraat İlişkisi", Erişim: [http://sbe.erciyes. edu.tr/dergi sayi_11_htm], Erişim Tarihi: 10 Şubat 2004.

sadece peygamberlere değil, diğer insanlara da vahin gelebileceği belirtildiğine göre vahy alabilme yetisi insanda mevcuttur. Ancak bu yeteneği herkes kullanamamaktadır.[195]

Vahyin dış dünyada bir olgu olmadığı ve beş duyu ile algılanamayacağı bir gerçektir. Eğer öyle olsaydı, vahiy geldiğinde Hz. Peygamber'in etrafındakiler de konuşmaya şahit olurlardı. Öte yandan bu olayın gerçekleştiğine ve bu yolla yeni bilgilerin edinildiğine inanıyoruz. Bu inancın temeli ise Resûlullah'a, onun doğru söyleyeceğine olan güvendir. Eğer vahiy bir gerçekse, o halde vahyi algılayan nedir? Buna Gazalî'nin verdiği cevaba göre vahyi algılayacak özelliğin insanda ortaya çıkması için kişisel gelişim, yani Allah'tan gelecek bir lütuf şarttır ve onu sıradan tecrübelere sahip kişiler anlayamazlar.[196]

Kur'ân'a göre vahy, Allah adına Peygamber'e yapılan bir "konuşma"dır. Hz. Peygamber vahyi, sadece dinleyerek değil, tüm algılamasıyla almıştır. Ayetlerde vahyin indirildiği yer olarak belirtilen ve Kur'ânî terimlerle algılama/farkında olma anlamına gelen "kalp" ibâresi buna işaret etmektedir.[197]

Vahy olayında, bir iletişim olayında bulunan diğer tüm unsurlar gibi, algı unsurunun da farklılaştığı görülmektedir. İnsan sahip olduğu beş-duyu vasıtasıyla eşyayı algılamaktadır. Olağanüstü ve gaybî bir olay olan vahyde ise normal bir şekilde

---

195 Görener, a.g.m., a.y.

196 Görener, "İletişim Unsurları Açısından Vahiy-Kıraat İlişkisi", Erişim: [http://sbe.erciyes. edu.tr/dergi sayi_11_htm], Erişim Tarihi: 10 Şubat 2004.

197 M. Hüseyin Tabatabaî, *İslâm'da Kur'ân*, (Çev.: Ahmed Erdinç), İstanbul, 1998, 105-106.

insanî duyulara konu olabilecek bir unsur bulunmamaktadır. Ancak yine de peygamber, kendisine yapılan bildirimi tüm benliğiyle mükemmel bir şekilde algılamakta, kavramakta ve ezberlemektedir.

Vahydeki bu durum, peygamberlerin Allah'ın lütuf ve keremiyle kendilerine bahşedilen altıncı bir duyu sahibi olduklarını söylemeye olanak sağlamaktadır. Başka deyişle, birer beşer olan peygamberlerin, aşkın ve mutlak olan Yüce Yaratıcı ile iletişim kurmalarını sağlayan maddî ve manevî meziyetlerin (ıstıfâ) onlar için altıncı bir duyu olarak görülmesinde bir beis bulunmamaktadır. Onlar bu altıncı his ile beşer düzeyinden melekîyet düzeyine yükselerek vahy meleğinden ilâhî mesajı aldıktan sonra, tekrar beşer düzeyine dönmektedirler.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
HZ. PEYGAMBER VE KUR’ÂN VAHYİ

A- HZ. PEYGAMBER’E YÖNELİK İTHAMLAR

Doğru fikirler köklü değişikliklere zemin hazırlar. Bu süreçte değişim kapısını açan fikir sahiplerinin, bâtıl temeller üzerinde kök salmış iktidar sahiplerinin mukavemetiyle karşılaşması kaçınılmazdır. İşin sonunda ise, bâtılın yüzündeki maskeleri kırarak onu tüm çirkinliğiyle açığa çıkarıp zihinlerden ve gönüllerden silip atan hâk galip gelir.

وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا

“*Ve de ki: Hak geldi; bâtıl yıkılıp gitti. Zaten bâtıl yıkılmaya mahkûmdur*” (17/İsrâ, 81).

Kılıç’a göre Kur’ân kendisinin hak olduğunu beyân ederken, ilâhî nescinin atkısı olan dil ve ifade gücüne çok büyük önem vermiştir. Nazmının tüm beşerî ifade, sınır ve imkânlarını aşan gücünden dolayı, Mekkeli müşrikler Kur’ân için bir kaynak tesbiti cihetine yönelmiş, ancak bunda tam bir kanaate varamayarak mütereddit bir biçimde, verdikleri her karardan vazgeçmişlerdir.[198] Onların bu tereddütlerine aşağıdaki ayet, komik ve alaycı bir tarzda işaret etmektedir:

بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ بَلْ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ

“*Hayır, dediler,* (bunlar) *saçma sapan rüyalardır, bilakis onu kendisi uydurmuştur, belki de o, şâirdir…*” (21/Enbiyâ, 5).

---

[198] Sadık Kılıç, “Kur’ân’ın Hak Oluşu”, *Kur’ân’ı Anlamaya Doğru* (Zaman Kur’ân Sempozyumu), İzmir, 1992, 110.

Getirdiği hak Kur'ân ile bâtıl üzerine çöreklenmiş güç odaklarının iktidarlarını darmadağın eden Hz. Muhammed'e, muarızları tarafından ilmî ve mantıkî daireden uzak, birçok iftira ve ithâm yöneltilegelmiştir. Şâirlik ve kâhinlik, Kur'ân'ın beşerîliği, kendi kendine telkin ve kolektif şuûr, bunların başlıcalarıdır.

1- Şâirlik-Kâhinlik İthâmı

Kendilerinden dil ve edebiyatı bilenler, Kur'ân'da şiirin bulunmadığını, onun beşer sözü olmadığını bildikleri halde, Kur'ân'ın, kendisine benzer getirilmesi hususunda meydan okuması karşısında hezimete uğrayan müşrikler, Hz. Peygamber'i şâirlik ve sihirbazlıkla nitelemişlerdir. Müşriklerin elebaşlarından Velid b. Muğire'nin Hz. Peygamber'i sihirbaz, Kur'ân'ı da beşer sözü olarak nitelemesi üzerine inen [199] aşağıdaki ayetler bu hususta çarpıcı bir örnek teşkil etmektedir:

إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّر . فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ . ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ . ثُمَّ نَظَرَ . ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ .
ثُمَّ أَدْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ . فَقَالَ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ . إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَر

"Zira o, düşündü taşındı, ölçü biçti. Canı çıkasıca, ne biçim ölçü biçti! Sonra, canı çıkasıca (tekrar ölçtü biçti); nasıl ölçtü biçtiyse! Sonra baktı. Sonra kaşlarını çattı, suratını astı. En sonunda, kibrini yenemeyip sırt çevirdi de: 'Bu (Kur'ân) *dedi, olsa olsa* (sihirbazlardan öğrenilip) *nakledilen bir sihirdir. Bu, insan sözünden başka bir şey değil' dedi"* (74/Müddessir, 18-25).

---

[199] Ebû Fidâ İsmail b. Ömer İbn-i Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, II, Beyrut, 1401, 559.

Kur'ân'ın bazı parçalarındaki üslubun şekil olarak kehânetteki seci'ye benzediğini, ancak Kur'ân için önemli olanın ifadenin şekli olmayıp mesajın muhtevası olduğunu söyleyen Izutsu, Cahiliye Araplarının Kur'ân'ın bu üslubuna takılarak Hz. Peygamber'e kâhin dediklerini belirtmektedir.[200]

Cahiliye Arapları için Kur'ân vahyinin kültürel temelini oluşturan şiir ve kehânetin nübüvvet ile ilgisi üzerinde duran Ebû Zeyd, kehânetle peygamberlik arasındaki bir ilgiden söz etmektedir. İletişimin peygamberde melekle; kâhinde ise şeytânla gerçekleştiğini belirten müellif, iki olayda da iletişimin farklı ontolojik düzeydeki taraflar arasında vukubulduğuna ve mesajın üçüncü şahsın anlayamadığı özel bir şifre ile iletildiğine dikkat çekmektedir.[201]

İslâm öncesinde her türlü ilhâm stili olan seci'den türemiş ilk şiir şekli *recez*, temelde büyü amacıyla kullanılmıştır. Şiir dili, tabiât ve yapı bakımından peygamber konuşmasına benzerlik gösterir. Şiir de vahy sözleri gibi objektif bir varlık oluşturur. Şâirin ağzından çıkan sözler olduğu gibi ezberlenmeli ve doğaüstü bir kaynaktan (cin) geldiği için kendisinden öteye gitmelidir. Düşmanı olan muhatabına vardığında artık söz halinden çıkar, onu tahribeden büyüsel bir güç oluverir. Aynı durum, seci' için de geçerlidir. Şâir, recez şiirini büyüsel tahrip için kullandığı gibi, kâhin de seci' parçasını aynı amaçla kullanabilmektedir.[202]

---

200 Toshihiko Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, İstanbul, (trs.), 173.
201 Nasr Hamid Ebû Zeyd, *İlâhî Hitâbın Tabiâtı*, Ankara, 2001, 61-62.
202 Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, 173, 174.

Kur'ân, Hz. Peygamber'e hasımlarınca nisbet edilen "şâir" sıfatını şiddetle reddetmiş, aşağıdaki ayetlerde geçtiği üzere şâiri *effâk* (çokça iftira atan) olarak nitelemiştir:

تَنَزَّلُ عَلَى كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ

"*Onlar* (şeytanlar) *günaha, iftiraya düşkün olan herkesin üstüne inerler*" (26/Şuarâ, 222).

وَيْلٌ لِكُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ

"*Vah haline, bütün yalancı ve günahkâr kişilerin!*" (45/Câsiye, 7).

Şâir, effâk'tir. Söylediği, gerçek bir temeli olmayan, hak üzerine kurulmayan *ifk*'tir. Effâk, söylediklerinin doğru olup olmadığını düşünmeden, ağzına geleni, hoşuna gideni söyleyendir. Aşağıdaki ayette belirtildiği üzere peygamberin söylediği ise, doğru ve kesin olarak haktır.[203]

وَأَتَيْنَاكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ

"*Sana gerçeği getirdik, biz hakikaten doğruyu söyleyenleriz*" (15/15/Hicr, 64).

Kur'ân vahyinin büyü ile hiçbir ilgisi bulunmamaktadır. İslâm öncesindeki sec'in belirgin iki özelliğinden ilki, kaynağı ne olursa olsun, tüm doğaüstü ilhâmların seci' şeklinde gelmesidir. İkisinci ise, sec'in kelimelerdeki büyü gücünü serbest bırakmak için dili özel bir tarzda kullanma usulü olmasıdır. Kur'ân'ın kafiye kelimelerini kullanışında seci'deki ikinci özellik bulunmamaktadır. Kur'ân'da kullanılan eski kavramlar, yeni değerler sistemi içinde semantik değişmelere

---

203 Izutsu, *a.g.e.*, 162.

uğradığı gibi, eski olağanüstü konuşma tarzı (seci') da, eski görevini yapmak üzere değil, yeni muhtevanın bir taşıma aracı olarak kullanılmıştır.[204]

وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ

"Biz ona şiir öğretmedik, zaten (şiir) *ona yakışmaz da. O* (na vahyedilen) *sadece bir öğüt ve apaçık bir Kur'ân'dır"* (36/Yâ-sîn, 69) ayetini yorumlarken, Kur'ân'ın şiirle bir ilgisinin bulunmadığını söyleyen Zemahşerî, onun şekil ve üslup olarak da şiire benzemediğine vurgu yapmaktadır.[205]

Cahiliye Araplarının şiir ve kehânet kültürünün, aralarındaki şekilsel benzerlik nedeniyle onlar için Kur'ân vahyine ilişkin kültürel bir temel oluşturduğu düşüncesi isabetli görünmemektedir. Her ne kadar iki olay arasında zahirî bir benzerlik olsa da vahy, şiir ve kehânetin illet ve sonuçları tamamen farklıdır. Zira vahyde evrenin yaratıcısı ve idarecisi olan, aşkın ve mutlak varlık ile gerçekleşen çok özel bir iletişim söz konusu iken, diğerlerinde ise cin ve şeytânlarla vuku bulduğuna inanılan bir iletişim vardır. Şiir ve kehânet bir hasmı övmek, yermek veya gelecekte gerçekleşebilecek bir olayı haber vermek gayesini güderken, insanoğlunun dünya yaşamına ilişkin bir hayat nizamı sunan vahy, ölümden sonra da onlara sonsuz bir hayat ve ebedî bir cennet va'detmektedir.

---

204 Izutsu, *a.g.e.*, 173-174.
205 Cadullâh Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, Kudüs, 1915, 26.

2- Kur'ân'ın Beşerîliği İddiâsı

Hz. Peygamber'in nübüvvetini inkâr yoluna giden müşrikler, Kur'ân'ın da ilâhî kaynaklı olmadığını iddiâ etmişlerdir. Günümüzde de aynı çizgiyi takip eden oryantalistler, ilmî çerçeveden uzak birtakım varsayımlardan hareketle Kur'ân'ın ilâhî kaynaklı oluşunda şüphe uyandırma gayreti içerisindedirler.

Hz. Peygamber Busra'da Rahip Bahira ile karşılaştığı için, oryantalistler onun İslâm akaidini bu rahipten aldığını iddiâ etmişlerdir. Konuyla ilgili rivayetlerin hiçbirinde bu varsayımı çağrıştıran en küçük bir belirti mevcut değildir.[206] Bu husustaki iddiâlardan biri de, Resûlullah'ın Kur'ân'ı demircilikle uğraşan Hristiyan-Rum bir gençten öğrendiğidir. Aşağıdaki ayet bu iddiâyı alt üst etmiştir:[207]

... لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ

"*...Peygamber'e öğretiyor zanında bulundukları kimsenin dili yabancıdır. Bu Kur'ân ise apaçık bir Arapça'dır*" (16/Nahl, 103).

Üzerinde düşünüp üslubunu öğrenen, anlam ve içeriğini irdeleyen, Hz. Muhammed'in hayatı ve çevresi hakkında bilgi sahibi olan herkes, Kur'ân'ın onun yazdığı veya bir insandan öğrendiği bir kitap olmadığı hususunda kanaat sahibi olacaktır.[208]

---

206 M. Reşid Rızâ, *Muhammedî Vahiy*, (Çev.: Salih Özer), Ankara, 1991, 77-78.

207 Subhi Salih, *Kur'ân İlimleri*, Konya, (trs.), 37.

208 Mahmud Şeltût, *Akaid ve Şeriat*, (Çev.: Muharrem Tan), İstanbul, 1991, 11-12.

Batılılarca, Kur'ân'a kaynaklık ettiği ileri sürülen; Hanif olan *Ümeyye b. Ebi's-Salt* şiiri, *Varaka b. Nevfel* olayı, Hz. Peygamber'in bi'setten evel Mekke'deki bazı Yahudi ve Hristiyanlarla buluşarak onlardan iktibasta bulunduğu, Arap Yarımadası'nın çevresindeki manastırlarda yaşayan Bahira benzeri Hristiyan din adamlarına uğrayarak onların bilgi ve marifetlerine ve eski mukaddes kitaplara muttali olduğu söylemi, ilmî dayanaktan yoksun birer varsayımdır.[209]

Kur'ân, kâhinlerin büyüsü, geçmişlerin masalı, Hz. Muhammed'in bir uydurması, bir insanın öğretmesi sonucu ortaya çıkmamıştır. Aksine o, Allah'ın, Resûlü'ne indirdiği vahyidir.[210]

تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ

"*O (Kur'ân), âlemlerin Rabbinden indirilmiştir*" (56/Vâkıa, 80; 69/Hakkâ, 43) vb. ayetler bu hususa işaret etmektedir.

Kur'ân'ın, hakkındaki tüm mesnetsiz iddiâları kesin bir dille çürütmüştür. Kendisine benzer getirilmesi hususunda hasımlarına karşı, tüm kainâtta yankılanan gür bir edâ ile meydan okuyarak inkârcıların çirkin emellerini boşa çıkarmış, bâtılın gerçekte bir temelinin bulunmadığını, bâtıl peşinde koşanların sonunun hüsranla biteceğini haykırarak şöyle buyurmuştur:

وَإِنْ كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ
وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ

---

209 Selahattin Sönmezsoy, *Kur'ân ve Oryantalistler*, Ankara, 1998, 92.

210 Mahmud Şeltût, *Kur'ân'a Doğru*, (Çev.: Beşir Eryarsoy), İstanbul, 1987, 259-260.

“Eğer kulumuza indirdiklerimizden herhangi bir şüpheye düşüyorsanız, haydi onun benzeri bir sûre getirin, eğer iddiânızda doğru iseniz Allah’tan gayrı şahitlerinizi (yardımcılarınızı) *de çağırın!”* (2/Bakara, 23).

Söz ve anlam bakımından insanı acze düşüren, onu dünya ve âhirette kurtuluş ve mutluluğa eriştirmeyi amaçlayan yüce nizamıyla, söz sanatları bakımından zirvede olan Cahiliye Araplarının, sadece söz dizimi açısından onun benzeri birkaç cümle dizememeleriyle mu’cize olan Kur’ân’a yöneltilen tüm ithâmların, ilim ve gerçeklikle bağdaşmayan birer ithâm olduğu görülmektedir. Bu ithâmlardan biri de kendi kendine telkin iddiâsıdır.

3- Kendi Kendine Telkin İddiâsı

Kur’ân’ı beşerî kaynaklara atfeden görüşlerden biri de “el-vahyu’n-nefsi” diye tabir edilen kendi kendine telkindir. Bu hususa değinen Sönmezsoy, ilâhî vahy olduğunu inkâr ederek Kur’ân’ı, batının maddeci bakış açısıyla ele alıp onun Arabistan muhitini çevreleyen iç ve dış etkenlerden etkilenen Hz. Muhammed’in eseri olduğunu ileri süren oryantalistlerin bu çabasının, İslâm ilkelerini zatî asâletten tecride yönelik olduğunu vurgulamaktadır.[211]

Oryantalistlerce ileri sürülen “kendi kendine telkin” görüşü şöyle özetlenmektedir: Vahy, dışarıdan peygambere ilkâ edilmeyip onun kendi nefsinden taşan bir ilhâmdır. Onun üstün rûhsal gücü, temiz kalbi, Allah’a imanının gücü, O’na

---

211 Selahattin Sönmezsoy, *Kur’ân ve Oryantalistler*, Ankara, 1998, 313.

ibadet etmesi gerektiğine inanmasına; putlara ibadeti ve miras alınan kötü adetleri terk etmeye ilişkin düşüncesi, bilinçaltında rüyalar ve psikolojik durumlar oluşmasına yol açmıştır. Böylece o, inandığı düşüncelerini, ya doğrudan ya da kendisine insan şeklinde görünen bir melek olduğuna inandığı birisi aracılığıyla indirilen ilâhî bir irşâd olarak düşünmüştür.[212]

Reşid Rızâ, gayb âleminin varlığına/yokluğuna ilişkin kesin bir bilginin bulunmadığına inanan, alışılmadık olayları kendilerince sabit ve bilinen şeylerle açıklayıp yorumlama eğiliminde olan oryantalistlerin, Hz. Muhammed'in görerek ve işiterek verdiği haberlerin doğru olduğu, ancak bunların kaynağının gayb âlemi değil, peygamberin kendisi olduğu tarzındaki kendi kendine telkin görüşünü şöyle açmaktadır:[213]

a) Peygamber, bilinçaltının doğal ışığıyla, putçuluğun bâtıl olduğu sonucuna varmıştır. Bu husus kabul edilebilirdir.

b) Hz. Peygamber'in temiz fıtratının faiz ve kumarı çirkin görerek küçümsediği söylenmektedir. Bu da makûldür.

c) Hz. Peygamber'i içki, gece eğlencesi ve benzeri davranışlardan uzak tutan şeyin, küçükken yanında kaldığı amcası Ebû Talib'in yoksulluğu olduğu hususu doğru değildir. Hz. Peygamber bunları çirkin ve kötü gördüğü için terk etmiştir.

d) Hz. Peygamber'in, toplumunu şirkten ve kötü davranışlardan temizlemek için uzun uzun düşündüğü hususu makûl görünmektedir.

---

212 Rızâ, *Muhammedî Vahiy*, 69; Ayrıca bkz., Tabatabaî, *İslâmda Kur'ân*, 77-78.

213 Rızâ, *a.g.e.*, 99-101; Ayrıca bkz., Tabatabaî, *a.g.e*, 78-106.

e) Yolculukları sırasında görüştüğü kimselerden ve Mekkeli Hristiyanlardan, önceki bazı peygamberlere dair bilgiler edindiği düşüncesi, gerçek olmakla birlikte, Hz. Peygamber'e halel getirmeyen bir durumdur.

f) Yakında bir nebînin çıkacağını işittiği ve onun kendisi olmasını arzuladığı fikri, diğer maddelerden çıkarılmış yanlış bir sonuçtur.

g) Nebî olma isteğiyle Hira'da inzivaya çekilerek ibadet etmenin neticesinde varlıkta geçerli bir düzeni gösteren ayetlerin bilincine varıp insanları hidayete yöneltmeye ehil olduğunu düşünen Hz. Muhammed'in, beklenen nebî olduğuna inandığı, bu inancının önce rüyalarına sonra uyanıklık haline de yansımasıyla inançlarının kendisine melek aracılığıyla indirildiği düşüncesine ulaştığı ileri sürülmektedir.

Reşid Rızâ, yukarıdaki tahlilin [e] şıkkında aktardığı duruma gerçeklik payı vermekle birlikte, bunu onun nübüvvetine halel getirecek bir husus olarak görmemektedir. Yaşamın tüm evre ve aktiviteleri yönünden Hz. Muhammed de peygamber oluncaya kadar toplumunun diğer fertlerine benzer bir hayat sürdürmüştür. Bu ana kadar hayatının tümünü veya bir bölümünü ilim öğrenmek veya bir eser te'lif etmek gibi bir faaliyete tahsis ettiği malum değildir. Bilakis ilâhî irâde onun okuma-yazma dahi öğrenmeyerek saf, berrak ve tertemiz bir fıtratı haiz olarak ümmî vasfıyla nitelenmesi yönünde vuku bulmuştur. Durum böyle olunca onun çeşitli vesilelerle önceki peygamberlere dair bazı bilgiler edindiğini söylemek zordur. Zira tek başına ümmîlik vasfı, bu iddiâlara karşı bir reddiye niteliğindedir. O günkü Arap toplumda bilinen, kulaktan

duyma niteliğinde bir bilgiye Hz. Peygamber'in de sahip olması ihtimali, bu iddiâya mesnet teşkil etmekten uzaktır.

Vahy Allah'tan olmasaydı, peygamberlerin kendi duygu ve düşüncelerine göre bir din kurmalarından söz edilebilirdi. Vahyin Allah'tan olması, buna engeldir. [214] Vahy, Hz. Peygamber'in şahsından ayrıdır, onun ruhî ve psikolojik durumlarından tamamen bağımsızdır. Öyle ki onun Kur'ân'ı ezberlemek için hafızasını kullanma selahiyeti bile bulunmamakta, Kur'ân'ın onun göğsünde toplanması, okunuşunun dilinde sabit kılınması ve hatta en ince ayrıntılarına kadar anlamının kendisine açıklanmasının bile Allah'ın üstlenmiş olduğu, 75/Kıyâme, 16-19. ayetlerde ifade edilmektedir.

4- Kolektif Şuûr İdidiâsı

Kolektif (collective) toplanan, biriktirilen, toplu, müşterek gibi anlamları ifade etmektedir. [215] M. Watt "Muhammedî vahyi", Jung'un *bilinçaltı* kavramı ile açıklar. Bilinçaltı, bireyin farkında olmasının da ötesinde bir temsîl dilidir ve insan bilinci ve aklı gibi şeyleri çağrıştırır. Kolektif bilinçaltı, bireyin ait olduğu toplum ve kültürle paylaştığı şeydir. Vahyedilen mesajın buradan geldiği söylenirse, bu "nihai kaynak" konusunda çok az şey anlatır. Ancak bir dereceye kadar bu, alıcının ait olduğu toplumun düşünce dünyasına mesajın nasıl adapte edildiğini açıklar. Çünkü bilinçaltı bütün bunlarda

---

214 Nurettin Turgay, "Kur'ân'da Vahiy Kavramı", *Diyanet İlmi Dergi*, XXXVII - 4, Ankara, 2001, 29.

215 *Redhouse English-Turkish Dictionary* (CD-Rom), "Collective" mad., İzmir, 1996.

ortaktır (vardır). Hristiyanların, Allah'ın bireylere doğrudan veya *er-Ruhu'l-Quds* şekline bürünerek insanlar aracılığıyla temasa geçtiği şeklindeki inancı, onlara bu bilinçaltından gelen şeylerin bazılarının, mesela belli bir şekilde hareket etme isteğinin son tahlilde Allah'tan geldiğini söylemeyi mümkün kılar. Şayet bu istek veya dinsel buyruklar bir kişinin zihnine kaynağını bilmediği bir içsel baskı biçiminde gelirse, bunun ilâhî bir işaret olduğuna ve onu izlemesi gerektiğine inanır. Daha da ileri gidip onun bir melek vasıtasıyla geldiğine inanırsa, ona subjektif bir kesinlik kazandırsa bile bu onun ilâhî bir işaret olduğu konusundaki açıklamaya çok fazla bir şey katmaz. Bunun gerçekten ilâhî bir işaret olup olmadığı, geliş biçimine değil, meyvelerinin niteliğine bağlıdır.[216]

Kur'ân'ın dışarıdan gelen bir gerçeklik olmayıp Hz. Peygamber'in ürünü olduğu iddiâsına göre o, Hz. Muhammed'in çağa müdahalesidir. İbnu'l-Arabî de Kur'ân'ı, Hz. Muhammed'in kendi kendisiyle konuşması olarak tanımlar. Bu düşünceye göre peygamberlerin duyarlı kişilikleri, onların ortak bilinç dışına inerek toplumun sorunlarına çözüm aramaya itmektedir. Kur'ân da bu çalışmanın bir sonucudur. Gerçek din insanın kendisi ve doğasıdır. Kur'ân'ı Hz. Muhammed yazmıştır. Bu onun aslında bir iç konuşmasıdır. Freudcu teoriye göre insanda bilinçaltı ve ortak bilinç vardır. Ortak bilince inilebilir. Kur'ân içimizin bir ürünüdür, dışımızdan gelen bir şey değildir. Peygamberler ortak bilinç dışına inebilirler. Hz. Muhammed de ortak bilinç dışına

---

216 "Vahy-Âyâtu'l-Qur'an-", Erişim: [http://www.ulumulhikmekoeln.de/krna1.htm], Erişim Tarihi: 10 Şubat 2004.

inebilmiş bir insandır. Cebrail ise Hz. Muhammed'in ortak bilinç dışına inebilmesi sırasında kullandığı arka tiptir.[217]

Vahy vakıâsı ile keşf, ilhâm, sezgi, bilinçaltı ve bilinçsizlik gibi kelimeler arasında kalın bir çizgi çizmek gerektiğini belirten Subhi Salih, günümüz aydınlarınca, yabancılara benzemek sevdasıyla peygambere gelen vahyin kolektif şuûr gibi kavramlarla izah edilmeye çalışıldığını söylemektedir.[218]

Kur'ân, mu'cizevî doğasını altı binin üstündeki ayetlerinde ortaya koymaktadır. Bu mu'cize, bir metnin kavranılabilir olması için kullanılan edebî standartlarla açıklanmaktadır. Gerçekten peygamberlerin hepsi kendi peygamberliklerini benzer ayetler vasıtasıyla kurmuşlardır. Eğer peygamberlik, bir bireyin bilincinin çağrısı ve samimi ruhunun esini olsaydı, Hz. Peygamber'in yaptığı gibi, Kur'ân'ın ilâhî bir delil olduğunu iddiâ etmenin ya da mu'cizevî doğasının yardımına başvurmanın hiçbir anlamı olmazdı. Şayet peygamberlik bilincin bir çağrısı olarak ortaya çıksaydı, böyle bir bilince sahip olduğundan, herkesin genel olarak bir peygamber olması gerekirdi.[219]

"*Nefse ve onu şekillendirene, ona bozukluğunu ve korunmasını ilhâm edene andolsun. Nefsini temizleyen iflah olmuş, onu kirletip örten, ziyana uğramıştır*" (91/Şems, 7-10) ayetleri, her insanın akıl ve fıtratından dolayı iyi ve kötü davranışları birbirinden ayırt edebildiğini, mükemmel olmak için iyi ve güzel fikir ve

217 "Vahy-Âyâtu'l-Qur'an-", Erişim: [http://www.ulumulhikmekoeln.de/krna1.htm], Erişim Tarihi: 10 Şubat 2004.

218 Bkz., Salih, *Kur'ân İlimleri*, 23.

219 Tabatabaî, *İslâm'da Kur'ân*, 82-87.

davranışlar üretme eğiliminin onun yapısında bulunduğunu göstermektedir. Kimisi bu doğrultuda hareket ederek doğru davranışı seçer, kimisi de buna uymayarak yanlış yolu tercih eder.

Batılıların Kur'ân vahyini dayandırdığı "bilinçaltı" ve "kolektif şuûr" kavramının, bir önceki konuda ele alınan "kendi kendine telkin" iddiâsıyla ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü her iki düşüncede de Hz. Peygamberin "ortak bilinç" dışına inerek toplumun sorunlarına çözüm aradığından söz edilmektedir. Kendi kendine telkin iddiâsında Kur'ân vahyi tamamen peygamberin tasavvuruna dayanan inançlarla ilişkilendirilirken, kolektif şuûrda ise "kaynağı belli olmayan içsel bir baskı" şeklinde tasvir edilmekte, oluşturduğu etkinin olumlu veya olumsuz oluşuna göre de ilâhî veya şeytânî olarak nitelenmektedir. Kaynağı belli olmayan içsel bir baskı ifadesi *ilhâm*'ı çağrıştırmaktadır. Bu içsel baskının sonuç olarak iyi veya kötü bir etki oluşturmasına göre ilâhî veya şeytânî oluşuna hükmedilmesi durumu ilhâm için de geçerlidir.

İslâm'a karşı olumsuz bir yaklaşıma sahip olan oryantalistlerin bilinçaltı, ortak bilinç ve kolektif şuûr gibi kavramlarla Kur'ân vahyine şüphe düşürmek istedikleri anlaşılmaktadır. Lafız ve manasıyla eşsiz bir mesaj olan Kur'ân'a yöneltilen bu tür ithâmların bir gerçekliğinin bulunmadığı açıktır. Kur'ân'ın meydan okumasına karşı, şiir ve edebiyatta zirve yapmış olan Cahiliye Araplarının, onun ayetlerine benzer birkaç cümle dizmeye güç yetirememeleri gibi, bu güne kadar Kur'ân vayhine benzer bir metnin ortaya konulamamış olması da, bu iddiâları çürüten en açık delildir.

B- Hz. PEYGAMBER'İN VAHYDEKİ KONUMU

1- Vahyin İnişinde Rolünün Bulunmaması

İlâhî vahyin yegâne kaynağı Allah olduğu gibi, bu vahyin inişindeki zamanlamada O'nun iradesine dayanmaktadır. Bunda Hz. Peygamber'in herhangi bir müdahalesi söz konusu değildir. Vahy, Hz. Peygamber'in ihtiyaç ve (haşa) arzuları sonucu gelmemiştir. Bazen hakkında vahy gelmeyen bir durum için sergilediği şahsî eylem veya sözü Allah katında onay görmeyen Resûlullah vahyle düzeltilmiş, böylece insanların onun yanılgısı nedeniyle yanlış yapmalarının önüne geçilmiştir. Bazen de onun maruz kaldığı bir takım zor ve sıkıntılı durumlarda, olayı aydınlatacak bir vahyin gelmesini bekleyip herhangi bir eylemde bulunmaması da, Kur'ân'ın ilâhî kaynaklı olduğunu göstermektedir. *İfk* (iftira) olayı, buna dair çarpıcı bir örnektir. Bir sefer dönüşünde ihtiyacını görmek üzere kafileden ayrılan Hz. Aişe, kaybettiği takısını arayarak zaman kaybetmesi nedeniyle, yola çıkan kafileyi kaçırmıştır. Geride kalan bir sahabînin kendisini tanıyarak onu devesine bindirip Medine'ye götürmesi esnasında, bu durumu gören bazı münafıkların Hz. Aişe'ye zinâ iftirasında bulunup bunu yaymaları sonucu, haftalarca süren bir çile ve ızdıraba maruz kalan Resûlullah, olayı aydınlığa kavuşturacak bir vahyin gelmesini beklemiştir. Nihayetinde inen aşağıdaki ayet-i kerimenin peygamber eşinin beraatini bildirmesiyle olay açıklığa kavuşmuştur.[220]

لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنفُسِهِمْ خَيْرًا وَقَالُوا هَذَا إِفْكٌ مُبِينٌ

[220] Bkz., Buharî, *el-Camiu's-Sahih*, "Şehadat" babı, hadis no: 2467.

"Bu iftirayı işittiğinizde erkek ve kadın mü'minlerin, kendi vicdanları ile hüsnüzanda bulunup da: 'Bu, apaçık bir iftiradır' demeleri gerekmez miydi?" (24/Nûr, 12).

Yukarıdaki ayete yüzeysel olarak bakıldığında vahyin Hz. Peygamber'in ihtiyacı doğrultusunda geldiği ileri sürülebilir. Kur'ân'da bunun gibi belirli bir olayla ilgili olarak inmiş ayetler mevcuttur. Yine sathî bir değerlendirme ile yaklaşıldığında bu ayetlerin Kur'ân vahyinin belirli bir zaman ve mekânda, belli olaylar sonucu inmiş, günümüz insanına ve günümüz şartlarına uymayan tarihsel bir metne indirgeme çabasına materyal oluşturabileceği iddiâsında bulunulabilir. Bir ayetin iniş sebebi yönünden hususî olması, hükmünün, yani bu ayet ile sergilenmesi istenilen eylemin veya aktarılacak mesajın umumî olmasına olmasına mani değildir. Bu durum ifk olayına uygulandığında verilen mesaj, iffetli bir kadının kötü bir fiil işlediğini duyan bir mü'minin olaya hüsnüzanla yaklaşması gerektiğidir. Demekki Allah'ın gönderdiği hükümleri alıp olduğu gibi insanlara aktaran Hz. Peygamber'in, vahyi kabul edip etmemede bir irâdesi olmadığı gibi, onun hangi sebeple, ne zaman ve nerede ineceği konusunda da herhangi bir rolü bulunmamaktadır.

2- Vahyi Tebliğ Etmekle Memur Olması

Vahyin inişinde hiçbir rolü bulunmayan Hz. Peygamber, resûl (elçi) sıfatı gereği inen vahyi olduğu gibi insanlara aktarmakla (tebliğ) mükelleftir. Tebliğ olayında, Allah'ın söylediklerinin nakledicisi olan vahy meleği, Allah'tan aldığı vahyi olduğu gibi ezberlemeli, bunu Peygamber'e aynı şekilde

nakletmelidir. Kendisine inen vahy, diğer insanlara bildirmesi istenilen Kur'ân gibi, sözlü/dilsel bir mesaj olduğunda, Peygamber'den yapması istenilen hiçbir değişiklik yapmaksızın, aldığı vahyi aynen insanlara iletmesidir.

Hz. Peygamber'i Allah'ın huzurunda, O'ndan yardım dileyen, hidayete kavuşturulmasını ve affedilmesini talep eden, emrolunduğuna dört elle sarılan ve bazen şiddetli kınamalara muhatap, güçsüz bir kul olarak tasvir eden Kur'ân ayetleri, Yaratan ile yaratılanın sıfat, zat ve üslupları arasındaki sonsuz farkı göstermektedir. Peygamber'in Kur'ân'da anlatılan tavrı; Rabbinin azabından korkan ve bunun için de emirlerine bağlanan, rahmetini dileyen ve Allah'ın Kitabından tek bir harfı bile değiştirmekten aciz olduğunu itiraf eden, emre amade bir kulun tavrıdır.[221]

وَمَا عَلَيْنَا إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ

"*Bizim vazifemiz, açık bir şekilde Allah'ın buyruklarını size tebliğ etmekten başka bir şey değildir*" (36/Yâ-sîn, 17) ayetinin ifade ettiği üzere vazifesi tebliğ olan Hz. Peygamber, vahy-i ilâhî'yi Allah'tan aldığı şekliyle hiçbir tahrif ve değişikliğe uğratmadan, orijinal haliyle insanlara iletmekle görevlidir.

3- Vahye Tâbi Olması

İlâhî vahyin alıcısı olması, Hz. Peygamber'in vahyin çizdiği çerçeveden hariç tutulmasını değil, bilakis aracısı olduğu ilâhî kelâmı öncelikle bizzat kendi nefsinde uygulamasını gerektirmiştir.

---

[221] Salih, *Kur'ân İlimleri*, 25.

قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ

"De ki: Ben ancak sizin gibi bir insanım. Şu kadar var ki ilâhınızın bir tek ilâh olduğu bana vahyolunuyor…" (18/Kehf, 110).

Kur'ân'da birçok ayette Hz. Peygamber'e ne söyleyeceğini öğreten *"De ki…"* emri, onun Kur'ân'ı vahy yoluyla alıp sadece tebliğ ettiğini, ona hiçbir müdahalesinin söz konusu olmadığını ve onun kendisine vahyedilene tabi olduğunu göstermektedir. Bunun yanında, belagât ve fesahâtin zirvesinde olan Hz. Peygamber'in sözleri (hadis)'nin üslubu ile ilâhî vahyin bir tezahürü olan Kur'ân ayetlerinin üslubu arasında çok büyük bir farkın bulunması da, Resûlullah'ın Kur'ân vahyine hiçbir etkisinin bulunmadığını ortaya koymaktadır.

قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ

"…De ki: O'nu (Kur'ân'ı) *kendiliğimden değiştirmem benim için olacak şey değildir. Ben bana vahyolunandan başkasına uymam…"* (10/Yunus, 15) ayet-i kerîmesi, Hz. Peygamber'in kendisine vahyolunana tabi bir kul olduğunu, Kur'ân vahyini değiştirmesi bir yana, ona en küçük bir müdahalesinin bile söz konusu olmadığını göstermektedir.

4- Kur'ân'da Kınanması

Peygamberler silsilesinin son halkası olarak, son ilâhî kelâmın alıcısı olan Hz. Peygamber'in Kur'ân'da kınaması ve kendisini kınayan bu ayetleri insanlara aktarması, ilâhî vahyin onun zatından tamamen bağımsız, müstakil bir gerçek olduğunu göstermektedir.

Bazen-, önemsiz sayılabilecek durumlar için Hz. Peygamber'in belirttiği görüşün hatalı olduğunu bildiren ayetlerin şiddetli bir itâb ve acı bir tenkit içermesinin yanında, Allah'tan bir açıklama gelmeden maksadını bilmediği mücmel (manası kapalı) veya müşkil (ayetler arasındaki zahirî çelişki) ayetlerin varlığı, ayrıca hüzünlü ve kederli anlarının Kur'ân'a yansımaması da Kur'ân vahyinde onun hiç bir etkisinin olmadığını göstermektedir.[222] Muhtevasında Hz. Peygamber'e itâb/sitem, azarlama taşıyan ayetlerin inmesi ve onun bunları insanlara tebliğ etmesi, ayrıca, Allah'a iftirada bulunduğu takdirde onu tehdit eden ayetlerin mevcudiyeti de bu hususa delâlet etmektedir.[223]

عبس وتولى . انجاءه الاعمى . ومايدريك لعله يزكى

"*Yanına kör bir kimse geldi diye Peygamber yüzünü asıp çevirdi. Ey Muhammed! Ne bilirsin, belki de o arınacak*" (80/Abese, 1-3) ayeti, Hz. Peygamber'e yönelik ilâhî sitemin çarpıcı örneklerindendir.

وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ

"*Eğer peygamber bize atfen bazı sözler uydurmuş olsaydı, elbette onu kuvvetle yakalardık, sonra onun can damarını koparırdık* (onu yaşatmazdık)" (69/Hâkka, 44-46) ayetlerinde Hz. Peygamber'e yöneltilen tehdit, kaynağı Allah olan Kur'ân vahyinde Hz. Peygamber'in hiçbir etkisinin söz konusu olamayacağı gerçeği gözler önüne sermektedir.

---

222 Sönmezsoy, *Kur'ân ve Oryantalistler*, 76-78.

223 İsmet Ersöz, *Kur'ân-ı Kerim Tarihi*, İstanbul, 1996, 41.

5- Vahy İle İlhâm'ı Karıştırmaması

Hz. Peygamber'in vahye müdahil olmadığı gerçeğinin arka planında bulunan unsurlardan biri de, Allah'tan geldiğine kat'î şekilde inandığı vahy ile ilhâm orijinli sözleri birbirine karıştırmayarak bunları kesin bir şekilde ayırmasıdır.

Allah ile insan arasında en güvenilir iletişim aracı olan *vahy*, sıradan bir ilhâm değildir. İlâhî vahy, Allah tarafından insana iletilen gerçek bir mesajdır. [224] Kalbe bir mananın doğurulması[225] anlamını ifade eden ilhâmdan çok daha yüce ve farklı olan vahyin genellikle melek aracılığıyla gelmesine karşın, ilhâm genellikle aracısızdır. Vahy peygamberlere özgüdür. İlhâm ise, geneldir. Meleklere, insanlara, hayvanlara yapılan ilhâmların olduğu Kur'ân'dan anlaşılmaktadır.

Vahyde, peygamberin kalbinde zorunlu ve ilm-i yakîn denilen kesin bir bilgi meydana gelmektedir. Âdeta peygamberin kalbine, vahyedilmek istenilen ilim ve hikmetle yüklü disket konulmakta, o da bu diskettekileri olduğu gibi alıp seslendirmektedir. İlhâm ise nereden geldiği belli olmayan his ve şuûrdur.[226]

Kur'ân ayetlerinden Hz. Peygamber'in vahy öncesinde ve sonrasında olduğu gibi vahy aldığı esnada da şuûrunun tam olarak yerinde olduğu anlaşılmaktadır. Şayet böyle olmasaydı ve vahy hali onun şuûr ve irâdesinin önüne set çekmiş olsaydı, vahy alırken onu ezberlemek için dilini depretmez ve onu bu

---

[224] Mehmet Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, Konya 2000, 130.

[225] Ebi'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed er-Râğıb el-İsfehânî, *el-Mufredât fî Garibi'l-Kur'ân*, "L-H-M" mad., Beyrut, 1992.

[226] İsmet Ersöz, *Kur'ân Tarihi*, 33.

fiilden sakındıran "*Onu* (Kur'ân vahyini) *çarçabuk almak için dilini depretme!*" (75/Kıyâme, 16) ayeti de nazil olmazdı. Bunu gösteren diğer bir örnek de, vahy alırken Hz. Peygamber'in acele ile okuyuşunu vahy meleğinin okuyuşunun önüne geçirmemesi istenilen, "*Sana vahyedilmesi tamamlanmadan önce onu okumakta acele etme*" (20/Tâ-hâ, 114) meâlindeki ayettir. Bu naslar, Peygamber Efendimiz'in aldığı Kur'ân vahyi ile Allah'tan aldığı ilhâmdan kaynaklanan sözlerinin arasını kesin olarak ayırdığını, bütünüyle şahsına ait olan kanaat ve düşüncelerinin Kur'ân vahyi ile karışması/karıştırılmasının söz konusu olmadığını ortaya koymaktadır.

6- Hadisleri Yazdırmaması

Müfessirlerin 75/Kıyâme, 16-19. ayetlerin tefsirinde, beyân ibaresini; Kur'ân'daki hükümleri Hz. Peygamber'e açıklamak, onun manasını peygambere ilhâm etmek, [227] Allah'ın, bu hususları peygamberine açıklaması veya peygamber dili ile ümmete açıklaması, [228] Kur'ân'ın Allah tarafından yapılan izahının onun kelimelerinden ayrı olduğu[229] tarzındaki yorumlar, hadislerin -bir kısmının- vahy mahsulü olduğunu göstermektedir.

---

227 Vehbe ez-Zuhaylî, *et-Tefsiru'l-Vasit*, III, Dımaşk, 2001, 2781.

228 Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Cami li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, XIX, Kahire, 1372, 106.

229 Ebu'l-Ala el-Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'ân*, (Çev.: Komisyon, CD için düzenleyen - programlayan: Erhan Akçaoğlu - Ramazan Geven), İstanbul, 2001. Ayrıca bkz., Muhammed Cemaleddin el-Kâsımî, *Mehâsinu't-Tevîl*, XVI, Kahire, 1957, 5992; İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'ânî'l-Azim*, IV, Beyrut, 1401, 450; M. Hamdi Yazır, *Hak Dini*, VIII, İstanbul, (trs.), 442-443; Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, Kudüs, 1915, 90.

Hz. Peygamber, mana yönüyle vahyden alınmakla birlikte, ifadeleri kendisine ait olan ve ayetlerin tefsiri ile ilgili bulunan tevkifî hadislerin yazılmasını menetmiş, hatta anlamları Allah'tan olan veya çoğu Allah tarafından indirilmiş olan kudsî hadisleri bile Kur'ân'dan uzak tutmuş, baş taraflarına, lafızlarının kendisine ait olduğuna dair ifadeler koydurtmuştur.[230]

Kur'ân'a başka herhangi bir şeyin karışmaması gayesine matuf bu fiiller aynı zamanda Kur'ân'ın beşerî korunma safhasına da atıfta bulunmaktadır. Çünkü Kur'ân vahyinin semâvî korunma safhası, onun lafzı ve manasıyla birlikte Hz. Peygamber'in kalbine ilkâ edilip peygamberin bunu kavrayarak ezberlenmesinin sağlanması ile son bulmuş, bu noktadan itibaren Kur'ân vahyinin korunması, ilâhî inâyete beşerî birtakım tedbirlerin eşlik etmesiyle gerçekleşmiştir. Yukarıdaki anlatımlar, onu korumaya yönelik beşerî tedbirlerin bizzat Hz. Peygamber ile başladığını göstermektedir.

---

230 Salih, *Kur'ân İlimleri*, 29.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

KUR'ÂN VAHYİNİN İLÂHÎLİĞİ

A- KUR'ÂN'IN DİLSEL FORMASYONUNUN ELÇİYE NİSBETİ

1- 69/Hâkka, 40; 81/Tekvîr, 19. Ayet

Eşi benzeri bulunmayan Allah'ın konuşmasının da bilinen hiçbir konuşma/iletişim tarzıyla açıklanamaması, Kur'ân vahyinin Arapça dil formuna bürünmesi olayının Allah'tan başkasına atfedilmesine yol açmıştır. Kur'ân vahyinin dilsel formasyonunun Allah'a ait olmadığını/olamayacağını iddiâ edenler,

إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ

"*Hiç şüphesiz o* (Kur'ân)*, çok şerefli bir elçinin sözüdür*" (69/Hâkka, 40; 81/Tekvîr, 19) ayetlerini bu düşüncelerine mesnet yapmışlardır.[231]

Konunun açıklığa kavuşması, müfessirlerin söz konusu ayetlere ilişkin yorumlarının incelenip konu hakkında bir yargıya ulaşılmasıya mümkündür.

2- Müfessirlerin Görüşleri

Taberî (öl. 310 h.), önceki ayetlerde, yalancı güruhun, Kur'ân ve Resûlullah hakkında söylediği gibi, Kur'ân'ın şâir veya kâhin sözü olmadığını te'yid için Allah'ın, görünen ve

---

[231] Bkz., Amed b. Muhammed er-Râzî, *Kitâbu Huceci'l-Kur'ân*, I, (Thk.: Ahmed Ömer el-Mahmasânî), Beyrut, 1982, 67.

görünmeyen şeylere yemin ettiğini belirtmektedir. Kur'ân'ın müeblliği, okuyucusu ve onunla amel eden olması bakımından 69/Hâkka, 40. ayetteki *söz*, daha sonra gelen ve şâirlikle kâhinliği Hz. Peygamber'den nefyeden, "*Bu bir şâir, bir kâhin sözü değildir*" (69/Hâkka, 41-42) ayetlerinin delâletiyle Resûlullah'a nisbet edilmektedir. Daha sonra gelen ayet ise, Kur'ân'ın Âlemlerin Rabbi Allah'tan indirildiği hususunu vurgulamaktadır.[232]

69/Hâkka, 40. ayetteki "elçi"den Hz. Peygamber'in kastedildiğini, çünkü müşriklerin şâir ve kâhin olarak onu tasvir ettiklerini belirten Râzî (öl. 606 h.), 81/Tekvîr, 19. ayette geçen elçi ibaresinden ise, "*Bu, şeytan-ı recîm'in sözü değildir*" (81/Tekvîr, 25) ayetinin delâletiyle Cebrail'in kastedildiğini söylemekte, "söz"ün elçiye nisbetinin ilgisini ise şöyle açıklamaktadır: Tek bir sözün, küçük bir münasebet nedeniyle birden fazla kişiye nisbeti mümkündür. Kur'ân, onu Levh-i Mahfûz'da dercedip izhar eden olması münasebetiyle Allah'a, inzaline aracı olması nedeniyle Cebrail'e, onu tebliğ edip ona imana davet ettiği ve onu peygamberliğinin delili kıldığı için de Hz. Muhammed'e nisbet edilebilir.[233]

---

[232] Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Camiu'l-Beyân*, XXIX, Beyrut, 1405, 65. Ayrıca bkz., İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'ânî'l-Azim*, IV, Beyrut, 1401, 417; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 606; Mahmud Şakir el-Alûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, XXIX, Beyrut, (trs.), 52-53; Muhammed Emin eş-Şınkıtî, *Advau'l-Beyân*, VIII, Kahire, (trs.), 446-447; Yazır, *Hak Dini*, I, 163; Zuhaylî, *et-Tefsiru'l-Vasit*, III, 2730; Nureddin Abdullah b. Ömer el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl,* V, Beyrut, 1416, 384.

[233] Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin b. Hasan b. Ali et-Temimî el-Bekrî er-Râzî, *Tefsir-i Kebir*, XXII, (Çev.: Komisyon), Ankara, 1995, 109.

Diğer birçok müfessir gibi Râzî'nin de ayetteki nisbeti, Kur'ân'ın lafzı veya manasına kaynaklık bakımından değil de, "elçi"nin Kur'ân ile olan ilgisi bağlamında değerlendirdiği görülmektedir ki, bu doğru bir yaklaşımdır. Bu duruma günlük yaşamda da sık rastlanmaktadır. Bir kitabın müellifine, yayınevine veya mülkiyetini elinde bulunduran sahibine nisbet edilebildiği gibi, Kur'ân'ın da müşriklerce zannedildiği gibi, şair veya kâhin sözü olmayıp melek veya insan elçinin sözü olduğunu ifade eden ayetlerdeki nisbet, Kur'ân'ın şiir ve kehânet türünden bir söz olmayıp peygamberlerin Allah'tan aldıkları ilâhî bir vahy olduğunu ifade etmektedir.

69/Hâkka, 40. ayetteki nisbeti, Hz. Peygamber'in elçilik ilişkisi bağlamında değerlendiren Kurtubî (öl. 671 h.), bunu bir örnekle açıklamaktadır. "Bu, Malik'in sözüdür" cümlesinde sözün asıl sahibinin başkası (Malik) olduğunu belirten müfessir, ancak bu sözün o anda bir başkasının (aracının) ağzından aktarıldığına dikkat çekerek ayetteki nisbetin de buna benzer bir anlam ilişkisi içerdiğini ifade etmektedir.[234]

Yukarıda verilen örnek cümle bağlamında, söz konusu nisbetle ilgili şu noktayı irdelemek gerekmektedir: Bu cümlede, Malik'in sözünü aktaran kişinin, bu sözü, altı mühürlü bir ferman şeklinde yazılı olarak, Malik'ten aldığı orijinal şekliyle mi aktardığı, yoksa ondan işitip kavradığı, sonra da kendisinin kurguladığı cümlelerle mi aktardığı noktası önemlidir. Olayımız (Hz. Peygamber-Kur'ân vahyi) açısından bakıldığında; *elçi* ve *tebliğ* kavramlarının içerdiği anlam açısından, ikinci anlam, yani Kur'ân vahyinin kendisine

---

[234] Kurtubî, *el-Cami li-Ahkami'l-Kur'ân*, XVIII, 274.

yalnızca mana olarak aktarılması sonrasında, dilsel formasyonunu Resûlullah tarafından inşâ edilmesi mümkün görünmemektedir. Allah'tan peygambere akan tek taraflı bir iletişim olan vahyin muhatabı olan peygamberin mesajı anlama, kavrama ve ezberlemesi gibi tüm eylemlerin Allah tarafından üstlenilmiş olduğunu gösteren 75/Kıyâme, 16-19. ayetler de buna işaret etmektedir.

69/Hâkka, 40. ayetteki nisbetin Hz. Peygamber'e, 81/Tekvîr, 19. ayetindeki nisbetin ise Cebrail'e yönelik olduğunu belirten İbn Teymiye (öl. 728 h.)'ye göre Kur'ân'ın elçi sözü olduğu iddiâsı, şu mantıkî çelişkiyi içermektedir: İki elçinin bunu birlikte yapmaları olasılığı imkânsızdır. Kur'ân lafzının bir defasında insan-elçi, diğerinde melek-elçiye hakiki anlamda nisbeti de tutarsızdır. Bunun elçilerden birine nisbeti, diğerine nisbetini menetmektedir. Bu nisbet ile ne Kur'ân lafzının Cebrail tarafından kalıba döküldüğü ne de Hz. Peygamber tarafından bunun yapıldığının kastedilmediği bu ayetlerde, Cebrail için de Resûlullah için de *elçi* nitelemesi yapılmış, "meleğin sözü" ya da "peygamberin sözü" denilmeyip, "elçinin sözü" denilmiştir. Elçi, kendisini elçi olarak tayin eden kimsenin sözlerini başkasına ulaştıran kişidir. Elçinin görevi, aktarmaktan ibarettir.[235]

Bu yorumuyla, Kur'ân'ın elçi sözü olduğu iddiâsının mantıkî tutarsızlıklarını gözler önüne seren İbn Teymiye'nin, elçi kelimesinin anlamına vurgu yaparak, birer elçi olan vahy meleği ve Hz. Peygamber'in, Allah'tan aldıkları vahye aracılık

---

[235] Ahmed b. Abdulhalim İbn Teymiye, *Kutubu ve Reasilu ve Fetava İbn Teymiye fi't-Tefsir*, XII, "tarihsiz ve yersiz", 53.

yapmaktan başka bir tasarruflarının bulunmadığı hususunu etkili bir biçimde ifade ettiği görülmektedir.

Kutub (öl. 1966), ayetteki "*O*" zamirinin, Kur'ân'a raci' olmadığını söyleyen müfessire göre bu zamir, Kur'ân'ın, "şâir" ve "kâhin"lerin söylediği türden olmayıp "peygamber"lerin söylediği türden olduğuna gönderme yapmaktadır. Bu tür sözü, Allah'ın kendi katından, peygamberleri ile gönderdiğini belirten müfessir, "Peygamber sözü" deyiminin de bu anlama işaret ettiğini, Hz. Peygamber'in bir "elçi" olarak kendisine gönderileni aktardığı hususunu, daha sonra gelen "*Âlemlerin Rabbinden indirilmiştir*" (69/Hâkka, 43) ayetiyle kesin olarak ortaya çıktığını vurgulamaktadır.[236]

Çoğu müfessirin ayetin başlangıcındaki zamire "Kur'ân" anlamını vermelerine karşın Kutub'un, bunun ile ayetteki "söz"ün türü arasında bir ilgi kurduğu görülmektedir. Buna göre Kur'ân'ın, "şiir" ve "kehânet" *cinsi*nden olmayıp "peygamber"lerin Allah'tan getirdikleri türden bir *söz* olduğu şeklinde beliren bu anlamın da, konuyla ilgili genel görüş dairesinde yer aldığı anlaşılmaktadır.

69/Hâkka, 40. ayetteki "Resûl" ibaresinden kasdın "Cibrîl" olduğu görüşünü daha kuvvetli bulan Ateş'e göre bu ayet Kur'ân'ın değerli bir elçi tarafından Hz. Muhammed'e vahyedildiği manasındadır. Kur'ân'ın bir "melek sözü", daha doğrusu Allah'ın emriyle "melek vahyi" olduğu belirtildikten sonra, müşriklerin zanlarına cevab olarak da Hz. Peygamber'in bir şâir ve kâhin olmadığı ve cinlerden ilhâm almadığı

---

236 Seyyid Kutub, *Fi Zilali'l-Kur'ân*, X, (Çev.: Salih Uçan, Vahdettin İnce, Mehmet Yolcu), İstanbul, (trs.), 168.

vurgulanmaktadır. Vahyi, meleğin Allah'tan mana olarak aldıklarını, söz kalıplarına dökerek insan düzeyine indirme eylemi olarak algılayan müfessir, diğer müfessirlerin aksine aksine, ayetteki "söz"ü Cebrail'e nisbet etmektedir.[237]

"O halde, biz onu okuduğumuzda onun okunuşuna uy!" (75/Kıyâme, 18) ayetinden, vahyi okuyanın doğrudan Allah olduğunun anlaşıldığını belirten müfessir, vahyi getiren meleğin Cibrîl olduğunu belirten ayetler ışığında buradaki "söz"ün vahyeden meleğe de nisbet edilebileceğini, çünkü Allah'ın buyruğu ile vahyi getirip Resûlullah'a okuyanın melek olduğu açıklamasını yapmaktadır.[238]

İlâhî hitabın dil formasyonunun melek tarafından yapılması, daha önce de geçtiği üzere, gerçek anlamında olmayıp Allah'ın konuşmasını, ezelî kelâmını aktarması için aracı rolü yüklediği vahy meleğinin zatında teşekkül ettirmesi anlamında olup meleğin Allah'tan aldığı mutlak haldeki kadîm manaları seslendirmesinden ibarettir. Dolayısıyla, ne meleğin ve ne de Hz. Peygamber'in Kur'ân vahyine yönelik yapısal hiçbir tasarrufları söz konusu değildir.

B- İLÂHÎ VAHYİN ESAS ŞEKLİ OLARAK KUR'ÂN

1- Kur'ân'ın Mana ve Lafız Olarak Vahyedilmesi

İbn Haldûn'a göre Kur'ân, eşsiz ve bütün ilâhî kitaplar arasında tektir. Çünkü o, ilâhî vahyin esas şeklidir. Tevrat ve İncil'i ise böyle değildir. Çünkü bu vahyleri peygamberler

---

[237] Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, X, İstanbul, 1991, 47-48.
[238] Ateş, *a.g.e.*, X, 175.

mana olarak aldıktan sonra, bu manaları kendi sözleriyle anlatmışlardır. Kur'ân'ın dışındaki ilâhî kitapların hiçbiri taklit edilemezlik vasfına sahip değildir.[239]

Mana olarak Allah'tan alındıktan sonra, dil formasyonunun peygambere bırakılmasının, Kur'ân'dan önceki vahy metinleri için geçerli olduğu, Kur'ân vahyinin ise, hem *mana* hem *lafız* olarak Allah tarafından indirildiği anlaşılmaktadır. Kur'ân'ın hem mana hem lafız yönünden mu'cize olması da bunu göstermektedir. Edebiyatın zirvesinde olan cahiliye Araplarının, tahaddî (kendisine benzer getirilmesi hususunda meydan okuyan) ayetlerine karşı hezimete uğramaları, İbn Haldûn'un "taklit edilemezlik" diye tabir ettiği, Kur'ân'ın lafzî i'câzına işaret etmektedir.

Kur'ân'ın gerek fesâhat ve belâgat, gerek dil ve üslup, gerekse söz dizimi (nazım) bakımından mu'ciz bir kitap olduğunu savunan anlayışlara hak veren Öztürk, bütün bu i'câz türlerinin işlevsellik ve evrensellik noktasında tartışmaya açık olduğu kanaatindedir. Ona göre özellikle ahlakî ilkeler açısından insanları etkileyip dönüştürmek gibi işlevsel öğretiler içeren Kur'ân'ın i'câzı fesâhat, belâgat veya nazımdan ziyade, ümmî bir peygamberin şifahî olarak tebliğ ve tebyîn etiği bir mesajın, yirmi üç yıl gibi kısa bir zamanda, kişisel ve toplumsal düzeyde gerçekleştirmiş olduğu tevhîd merkezli dönüşümde aranmalıdır.[240]

Kur'ân'ın mu'cizesi, yeryüzünde ilk zuhurunda olduğu gibi vahyedilişinden yaklaşık on dört asır sonra, bugünün

---

239 İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, (Çev.: Halil Kendir), Ankara, 2004, 133.
240 Mustafa Öztürk, *Kur'ân Dili ve Retoriği*, Ankara, 2002, 175.

insanlarının ruhlarını da harekete geçirme özelliğine sahip olan diline dayanmaktadır. Müslüman, Kur'ân'ın sesiyle de etkilenir. Hatta Ezan'dan ve Kur'ân okunuşundan etkilenip etkilenmemek, inancın (iman) bir ölçüsü olarak düşünülmektedir. Kur'ân'ın bu gücü, tamamen onun bir olay değil bir sembol oluşunda, insanı hayati şekilde ilgilendiren bir gerçeğin sembolü olması özelliğine dayanmaktadır.[241]

Kur'ân, hem mana, hem de lafız olarak indirilmiştir. Lafızlarının Hz. Muhammed tarafından söylendiği iddiâ edilemez. Böyle bir düşünce, vahyin ruhuna ve konu ile ilgili olan ayetlere ters düşmektedir. Kur'ân kendisini Kelâmullâh olarak anmaktadır. "Kelâm" ise, yalnız manadan değil, hem mana hem lafızdan oluşmaktadır.[242]

Allah'ın, Resûlü'ne manalarını ilhâm ettiği, onun da kendi lafızlarıyla ifade ettiği sözler Kur'ân olamaz.[243] Müslüman için Kur'ân, Cebrail vasıtasıyla Hz. Peygamber'e vahyedilen Allah sözüdür. Hz. Peygamber, Allah'ın, lafız ve anlamı, şekil ve muhtevası tamamen ilâhî olan kendi kelâmının vahyi için seçtiği vasıtadır. Yalnız mana ve muhteva değil, zarf ve şekil de Allah'tan gelmekte ve böylece zarf ve şekil de vahyin bütünleyici parçaları olmaktadır.[244]

Manası gibi lafzının da ilâhî kelâm olması nedeniyle Kur'ân'ın bu iki unsuru birlikte korunmuştur. Müslümanlar,

---

241 S. Hüseyin Nasr, *İslâm*, (Çev.: Ahmet Özel), İstanbul, 1985, 54-55.
242 Nurettin Turgay, "Kur'ân'da Vahiy Kavramı", *Diyanet İlmî Dergi*, XXXVII - 4, Ankara, 2001, 31.
243 Mahmud Şeltût, *Akaid ve Şeriat*, (Çev.: Muharrem Tan), İstanbul, 1991, 91.
244 Nasr, *a.g.e.*, 47.

Kur'ân'ın mana yönüyle alakalı bulunan içeriğini benimsemekle yetinmemiş, onun lafzının da ilâhî vahy olduğuna yönelik inancın sonucu olarak Kur'ân'ın söz-dizimini (lafzını) de korumaya gayret etmişlerdir.[245]

Kur'ân'ın lafız ve mana olarak bütünüyle Allah'a ait olduğu hususuna önemle vurgu yaptığını belirten Candan, "*Muhakkak ki O* (Kur'ân) *âlemlerin Rabbinin indirmesidir.* (Resûlüm!) *O'nu Rûhu'l-emin* (Cebrail), *uyarıcılardan olasın diye, apaçık Arap diliyle, senin kalbine indirmiştir*" (26/Şuârâ, 192-193) ayetlerinin işaret ettiği Kur'ân'ın nüzul aşamalarını şöyle sıralamaktadır: [1] Kur'ân'ın Allah tarafından indirilmesi ve kaynağının vahy olması, [2] Allah tarafından Cibrîl'e vaz'edilmesi, [3] Cibrîl'in de onu olduğu gibi Resûlullah'ın kalbine aktarması.[246]

Mana içsel (internal) ve soyuttur, zihinseldir. *Lafız* ise içsel olan mananın insan tarafından işitilebilmesini sağlayan süreçtir. Mana ve lafız, bir bütünün birbirini tamamlayan iki parçasıdır. Bunun böyle düşünülmemesi, anlamın lafza, içeriğin forma nasıl büründüğünün izahına imkân tanımamaktadır. Her ne kadar Allah'ın konuşmasının keyfiyeti insan için meçhul ise de, bu "konuşma" (vahy) nihayetinde insanî bir dilde tezahür etmektedir. Dolayasıyla, Arapça olarak tezahür eden bir konuşma olan Kur'ân vahyinin manası yanında lafız unsurunu da içerdiği, yani manası gibi lafzının da ilâhî kaynaklı olduğu anlaşılmaktadır.

---

245 Hasan Elik, *Kur'ân'ın Korunmuşluğu Üzerine*, İstanbul, 1998, 161-162.

246 Abdulcelil Candan, *Anlaşılması Güç Ayetlerin Tefsiri*, Konya, 2001, 301-302.

Dil'de mana ve lafzın birbirinden ayrılmayan unsurlar olduğu, insanî bir dilde ifadesini bulan Kur'ân vahyinin de bu nedenle her iki unsuru da içerdiği şu yorumdan da anlaşılmaktadır: "Falanca, filanca ile konuştu" dediğimizde, bununla "muradı olan manayı, o manaya delalet eden lafızlarla ona ifade etti" anlamı kastedilir. Allah, zaman olur kuluna çeşitli bilgileri aktarır ve bunu yaparken de onun zihninde yer eden ve o bilgilere delalet eden lafızlar da ilkâ eder. Böylece öğretim işinin olabildiğince açık olmasını amaçlar.[247]

Bir anlamı başkasına aktarma süreci olan vahyin mana boyutu içsel ve soyuttur. İçsel olan bu mananın dışa-vurumu olan "lafız" ise, vahyin dış dünyadaki somut ve insanî boyutudur. Kur'ân vahyinin bir ucu Allah'ta iken, diğer ucu Cebrail vasıtasıyla Hz. Peygamber'e uzanmaktadır. Allah'ın bunu Cebrail'e iletmesinin keyfiyeti bilinmemektedir. Meleğin bu vahyi Resûlullah'a iletmesi süreci ise, *işitsel* ve *sözel* maddî boyutlar içermektedir. Bu süreci kateden Kur'ân vahyi "Kelâmullah" (Allah'ın sözü) vasfını kazanarak insanî idrak sahasına inmektedir.

2- Kur'ân Vahyinin İşitsel ve Sözel Boyutlar İçermesi

Melek ile Hz. Peygamber'in ilk buluşmalarındaki karşılıklı diyaloğu içeren Alak Sûresi, Kur'ân vahyindeki *işitsel* ve *sözel* boyutlara ilişkin bir fikir vermektedir.

Alak Sûresi'nin ilk beş ayetinin inişinde Hz. Muhammed ile Cebrail'in diyaloğu, Allah-insan iletişimi ile ilgili bir model

[247] Şah Veliyullah Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, I, (Çev.: Mehmet Erdoğan), İstanbul, 1994, 241.

teşkil etmektedir. Olayda öncelikle konuşan/ilhâm eden Cebrail ile hitap edilen Hz. Muhammed bulunmaktadır. İkinci olarak, nakledilen ve sonra da okunan mesaj, Allah hakkındadır. İki defa geçen "*Oku!*" (ikra') emrinin nesnesi hazfedilmiştir. Bu durum, ayetlerin okuma eylemi üzerinde yoğunlaştığını göstermekte, okuma eylemi ise, "*İnsanı yapışkan bir hücreden yaratan Rabbinin adıyla…*" (96/Alak, 1-2) vb. ifadelerle icra edilmektedir. Hz. Muhammed'in okumasıyla kapalılık açılır, gizem kaybolur. Çünkü biz, Allah'ın Kelâmı'nın, sesi tanınan muhatabın okuması (kıra'at) ile insanîleştiği sonucuna varabiliriz. Bu nedenle okuma, Allah-insan buluşmasının "orta yerini" temsil etmektedir. Kur'ân'ın iki ayrılmaz yönü olan "ilhâm" ve "okuma"nın tezahür ettiği bu orta yerde, sadece Allah'ın mesajını maddîleştiren insan sesi aşikârdır.[248]

Hz. Peygamber ile meleğin ilk karşılaşmada bariz işitsel ve sözsel boyutlar mevcuttur. Hz. Peygamber, okumadan önce işitmekle mükelleftir. Sonraki vahylerde ise, önce dikkatle meleği dinlemesi, sonra okuması anlamında, kendisine ilhâm edilenleri hızlı okumaması (75/Kıyâme, 16-17) tavsiye edilmektedir.[249]

Vahyin insan konuşmasına ait olan "kelime" ile ifade edilmesi gibi (31/Lokman, 27), Hz. Peygamber'in gelen vahyi ezberlemek amacıyla dilini kıpırdatması da (75/Kıyâme, 16-19) Kur'ân vahyinin işitsel ve sözel boyutlarına işaret etmektedir. Maddî unsurlar olması nedeniyle bu boyutun Allah'a

---

[248] Nasr Hamid Ebû Zeyd, "Kur'ân Hermeneutiğine Doğru", *İslâmiyât*, VII-1, Ankara, 2004, 49-50.

[249] Ebû Zeyd, a.g.m., 50.

nisbetinden doğan problem, onun (Kur'ân vahyinin seslendirilmesinin) meleğe nisbetinde ortadan kalkmaktadır. Kur'ân'ın dilsel formasyonunun melekle ilişkilendirilmesi, bir yandan onun manası gibi lafzının da ilâhîliğine işaret ederken, diğer yandan da Resûlullah'ın vahyin inşâ ve tertibine herhangi bir müdahalesinin bulunmadığı anlamını da içermektedir.

3- Elçinin Görevinin Aracılık Olması

İlâhî vahyin melek aracılığıyla iletildiği Hz. Peygamber sırf bir alıcı konumundadır. Rûhsal durumu bu vahyi alabilecek şekilde önceden hazırlanmış olmasına rağmen onun vahye müdahalesinin söz konusu olmaması, Kur'ân vahyinin Allah'tan mana ve lafız (form/söz-dizimi) olarak indiğini göstermektedir.

Kur'ân'ın vahyedilmesi sürecine aracı meleğin katılması, vahyin İslâm-öncesi literatür ve Kur'ânî kullanımda anlamını bulan, farklı varoluş seviyelerinden iki varlığın katıldığı "gizemli, sözsüz iletişim" kavramını ortadan kaldırmasa da, teolojik bir meydan okumayla karşı karşıya getirmiştir.[250]

Allah, Kur'ân'ın indirilmesinde vahyi *ses* ve *söze* dönüştürmesi için Cebrail'i aracı olarak kullanmıştır. Kur'ân'da özel isim ve sıfatlarla anılması, Cebrail'in Allah-peygamber arasında ontolojik bakımdan yaklaştırıcı mahiyetine işaret etmektedir.[251]

---

[250] Ebû Zeyd, "Kur'ân Hermeneutiğine Doğru", 45.
[251] Bkz. M. Zeki Duman, *Vahiy Gerçeği*, Ankara, 1997, 51-52.

Kur'ân mana ve lafız olarak Allah Kelâmı'dır. Hz. Peygamber'in mana kadar, lafza da önem verdiği Kur'ân'da zikredilmektedir (75/Kıyâme, 16-19). Ancak Kelâmullâh'ın harf ve ses cinsinden olmaması, onun beşer kelâmına benzemediğini gösterir. Vahyi getiren (melek) ile onu alan (peygamber) zat aynı kategoriye mensup olmadıklarından, getirilen sözün ümmî bir Peygamber'e ağır geleceği muhakkaktır (73/Müzemmil, 5). Bu durumda vahy alma esnasında tamamen ilâhî irâdeye teslim olan Hz. Peygamber'in, vahyi alabilmek için melek ile rûhî-manevî yönden aynı seviyeye gelmesi gerektirmektedir. Bu tarz bir iletişim ancak melek aracılığıyla gerçekleşmiştir. Kur'ân vahyinin tamamı Cebrail vasıtasıyla indirilmiştir.[252]

Görüldüğü üzere, maddî unsurlar içeren ses ve sözün aşkın ve mutlak olan Allah'a nisbet edilemeyeceğinden hareketle Kur'ân vahyinin dilsel formasyonu çoğunlukla meleğe nisbet edilmektedir. Bunun yanında Kur'ân'ın manası gibi lafzının da Allah'a nisbet edenler de vardır. Bunlardan biri olan Aslan'a göre Kur'ân'ın manasını söz kalıplarına dökerek insanın anlama düzeyine indiren de Allah'tır. Vahy meleğine aracılıktan başka bir görev yüklenemez. Çünkü Kur'ân'ın vahyinde mana ve lafız söz konusu edilmemelidir. Manayı Allah'a, lafzı başka bir kaynağa bağlamak şeklindeki yaklaşım ve zorlamalar Kur'ân açısından bir değer taşımamaktadır.[253]

Kur'ân, bizzat Allah'ın kelâmı olup inişinde melek ve peygamber sadece vasıtadır. Hz. Peygamber'in, O'nu Allah'tan

---

252 Abdülgaffar Aslan, *Kur'ân'da Vahiy*, Ankara, 2000, 220-221.
253 Aslan, *Kur'ân'da Vahiy*, 108.

aldığı gibi insanlara tebliğ ettiğini kabul etmemek imkânsızdır. Tahaddî ayetleri, Kur'ân'ın manası gibi lafzının da mu'cize olduğunu göstermektedir.[254]

Cibrîl veya Hz. Muhammed'in Kur'ân'ın inşâ ve tertibinde herhangi bir dahli bulunmamaktadır. Bilakis onu inşâ eden Allah olduğu için Kur'ân yalnızca O'na nisbet edilir. Bunun için inşâ bakımından Kur'ân'ın Cibrîl veya Muhammed'e nisbeti caiz olmayıp aksine söz konusu ayetlerdeki nisbet, Hz. Peygamber'in, Kur'ân'ı Allah'tan aldığı gibi tebliğ ettiğine göndermede bulunmaktadır. Cibrîl'in, Kur'ân'ı yalnızca mana olarak aktardığı, lafzın ise Resûlullah veya meleğe ait olduğu düşüncesi geçersiz olup sünnet ve icmâya uymamaktadır. Bu iddiâlara haklılık payı verilmesi halinde, Kur'ân'ın mu'cizevî özelliği kalmayacak, hatta lafzı Allah'a ait olmadığı halde, manasının Allah'a nisbeti de fazla bir anlam taşımayacaktır.[255]

Kur'ân vahyinin inşâ ve tertibinde elçi (Hz. Peygamber/Cebrail)'nin bir rolü bulunmamaktadır. Bilakis vahy sürecinde sırf bir alıcı konumunda olan elçiye yüklenen tek görev, aldığı vahyi olduğu gibi insanlara ulaştırmaktır. Ancak Kur'ân'ın insanî bir dille ifade edilmesinin Allah'a nisbeti de problemli görülmektedir. Bu problemin aşılması için Kur'ân vahyinin Arapça lafızlara dönüşmesi, Allah'ın izin ve irâdesi kapsamında meleğe atfedilmektedir. Bu, vahyin inşâ ve tertibinde meleğin bir müdahalesi veya rolünün bulunduğunu

---

[254] Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Dini*, Ankara, 1993, 92.

[255] Muhammed Abdulazim ez-Zürkânî, *Menahilu'l-İrfan*, I, Beyrut, 1996, 36.

değil, perde gerisinden vahyde olduğu gibi, vahyin sözel formunun melekte yaratıldığını ifade etmektedir. Dolayısıyla, Kur'ân vahyinin melek tarafından Arapça dil kalıplarına döküldüğünü söylemek, onun dilsel formunun Allah'a aidiyetine bir halel getirmemektedir.

4- Kur'ân'ın Arapça Olarak Vahyedilmesi

Hz. Peygamber ve içinde yaşadığı toplumun Arap olması nedeniyle Kur'ân dili Arapça'dır. Kur'ân'ın Arap diliyle vahyedildiği birçok ayette belirtilmektedir. Bu, ilâhî kaynağında mücerred olarak bulunan vahyin, beşerin idrâk sahasına uzanarak müşahhaslaşması sürecinde son noktadır. İlâhî vahy, somut insanî bir dilde tezâhür ederek insanı muhatap alma, onun algı ve anlam dünyasına uzanma vasfını kazanmaktadır.

إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

"*Akledesiniz diye Kur'ân'ı Arapça okunan bir kitab kılmışızdır*" (43/Zuhrûf, 3) gibi ayetler, Kur'ân'ın hem lafız hem de mana olarak Allah tarafından indirildiğini göstermektedir.[256]

Vahy-i ilâhî'nin Arabî nitelemesi, O'nun sadece Arap diliyle ifade edilmesinin ötesinde bir anlam taşımaktadır. Çünkü "dil olgusu"-umumiyetle zannedildiği üzere- bir dizge ya da sözcük topluluğundan ibaret değil, aksine başlı başına bir dünyadır. Bir toplumun kâinata bakışı, onu kavrama biçimi, bu kavrayış sonucunda oluşan adetleri, tarihi ve tahassüslerinin bir hasılasıdır. Nitekim Allah, ilk muhataplarına kendi

---

[256] M. Sait Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 14-17.

dilleriyle, kendi gelenekleri, kendi kültürleri içerisinden çıkan, bildikleri, anladıkları, hissettikleri bir dille, Arap diliyle hitap etmeyi dilemiş ve bunun, muradını anlamayı kolaylaştırıcı bir lütuf olduğunu söylemiştir. Aksi takdirde vahy-i ilâhî'nin ilk muhatapları olan Araplar, onu anlayamayacak ve anlayamadıkları için de -haklı olarak- itiraz edeceklerdi.[257]

Kur'ân'ın Arapça olarak indirildiğini belirten ayetler, onun mana ve lafız olarak Allah'a aidiyetine işaret etmektedir. Çünkü lafız ile mana bir bütündür. Bu bakımdan mana aynı zamanda lafzını da beraberinde getirmektedir.

Muhakkak ki Allah, ses ve lisandan münezzehtir. Bunu şu misal ile daya iyi anlayabiliriz: "Allah'ın sözü" elektrik akımı gibidir; ne rengi vardır ve ne de gözle görülebilir. Bir peygamber, adeta bir elektrik lambası olup elektrik akımının geldiği tellerin ucuna bağlanmıştır ve bu akım sayesinde ışık verir. Lambanın kendi rengi, o peygamberin konuştuğu ana dilidir. Misalimizdeki elektrik akımı (yani Allah'ın sözü), sadece ışık verme niteliğindedir ve rengi yoktur; fakat bu akım, lambanın kendi rengine göre yani beyaz, kırmızı, sarı, yeşil vs. oluşuna göre değişik şekilde bize akseder. Lambadan gelen ışığın şiddeti ve kuvveti de lambanın kapasitesine göre değişecektir. İşte böylece ses ve dil ötesi vasıftaki "Allah sözü" bize, bu akımı alanın (peygamberin) sesiyle ve lisanıyla ulaşır.[258]

---

257 Dücane Cündioğlu, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlamın Tarihi*, Kitabevi Yay., İstanbul, (trs.), 29.

258 Muhammed Hamidullah, *Resûlullah Muhammed*, (Çev. Salih Tuğ), İstanbul, 1992, 194.

Kur'ân vahyinde mana ve lafız birbirinden ayrı düşünülemez. Çünkü bir ucunda verici (Allah), diğer ucunda alıcı (Hz. Peygamber), arada da meleğin bulunduğu ve nasıllığı bu aşamada insan tarafından bilinmeyen vahy, Hz. Peygamber'e aktarılmasından itibaren dilsel bir forma bürünerek insan için bir anlam ifade etmektedir. Herkesin, buradaki dilsel formasyonda Resûlullah'ın herhangi bir rolünün bulunmadığı hususunda fikir birliği içerisinde olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Allah'a Arapça veya herhangi bir insanî dille konuşmanın nisbet edilememesinden hareket edildiğinde Kur'ân vahyinin Arapça dil kalıplarına dökülmesinin melekte gerçekleştiğini söylemek makul bir düşüncedir. Fakat bu durumda da, vahyin seslendirilişinin meleğe ait olduğu şeklinde anlaşılıp bu işte ona bir rol atfedilmesi sakıncasını doğurmaktadır ki, bu Kur'ân'ın "Kelâmullah" nitelemesiyle uyuşmamaktadır. Kur'ân vahyinin dilsel formasyonunun perde gerisinden vahyde olduğu gibi, Allah'ın Arapça lafızları melekte yarattığı şeklinde anlaşılması ise, bu sakıncayı giderdiği gibi, Kur'ân'ın mana ve lafız olarak Allah'a ait olduğunu söylemeye de engel oluşturmamaktadır.

5- Hz. Peygamber'in Ümmî Oluşu

Batılılarca "kolektif bilinçaltı" kavramıyla açıklanmaya çalışılan Kur'ân vahyinin gerçekten ilâhî bir işaret olup olmadığı, onun geliş biçimiyle değil, meyvelerinin niteliğiyle (sonucuyla) ilişkilendirilmektedir. [259] Bu anlayış, vahyin

---

[259] "Vahy-Âyâtu'l-Qur'an-", Erişim: [http://www.ulumulhikmekoeln.de/krna1.htm], Erişim Tarihi: 10 Şumat 2004.

kaynağının izahı açısından doğru bir tespit olmasa da, sonucu bakımından doğru bir hususu dile getirmektedir. Çünkü kaynağını bâtıldan alan bir şeyden iyi ve doğru bir neticenin çıkması beklenemez.

Okuma-yazması dahi olmayan bir insanın Allah'tan aldığını söylediği; muhtevası, hükümleri, hatta lafzı dahi olağanüstü olan bir metin olan Kur'ân'ı; cehalet, vahşet, zulüm ve ahlakî çöküntünün zirvesindeki Cahiliye Araplarından özümseyenlerin, kısa bir sürede ahlak, insanlık ve medeniyetin zirvesine ulaşması, Hz. Peygamber'in sıdkına, Kur'ân'ın ilâhîliğine işaret etmektedir.

Sözde "objektiflik" ve "bilimsellik" perdesi altında, Kur'ân'ın gerçekte Allah'tan gelen bir vahy olmadığı varsayımından hareketle O'nu, Hz. Peygamber'e nisbet eden birçok Batılı yazar, gerçekte O'nun "ümmî" olamayacağını ileri sürmektedir. Bu görüşün, Yahudilik ve Hristiyanlığı vahyedilmiş gerçekler olarak kabul edenlerce de savunulmasını yadırgayan Nasr, şu karşılaştırmayı yapmaktadır: Allah'ın Kelâmı İslâm'da Kur'ân, Hristiyanlık'ta ise Hz. İsa'dır. İlâhî Mesaj'ın nakil aracı Hristiyanlık'ta Bakire Meryem, İslâm'da ise Hz. Peygamber'in rûhudur. Meryem'in bâkireliği hangi sebeple gerekli idiyse, Hz. Peygamber de aynı sebeple ümmî olmak durumundadır. Bir ilâhî mesajın beşerî aracı temiz ve arı olmalıdır. Zira ilâhî Mesaj ancak beşerî kabulün saf ve dokunulmamış levhasına yazılabilir. Bu mesaj vücut şeklinde olunca, saflık onu doğuran annenin bâkireliğiyle sembolize edilmiştir. Allah'ın kelâmı kitap şeklinde olunca da, bu arılık onu insanlara tebliğ için seçilen peygamberin ümmî tabiâtıyla

sembolize edilmiştir. Mantıken bir kimse Hz. Peygamber'in ümmî özelliğini reddedip aynı zamanda da Meryem'in bâkireliğini savunamaz. Çünkü her iki husus da bu vahy sırının aynı derin yönünü sembolize eder.[260]

Kur'ân'da, ilk bakışta olumsuz gibi görünen, Resûl ve ümmetinin ümmîlik nitelemesi, gerçekte Kur'ân'ın getirdiği yükümlülüklerin evrenselliğinin asgarî şartıdır. Ümmîliğe yüklenen anlamların en doğrusu, insanların yaratılış özelliklerini korumuş olmaları, hesap, kitap gibi sonradan kazanılan, tahsili gerektiren melekelerden yoksun bulunmalarıdır. Bu, insanların geneli itibariyle böyledir. Herkesçe ifâ edilmesi istenilen bir yükümlülüğün, öncelikle anlaşılır bir şekilde herkese duyurulması sağlanmalı, ikinci olarak da, herkesin güç yetirebileceği bir düzey esas alınmalıdır.[261]

Hz. Peygamber'in ümmî tabiâtı, beşerî alıcının ilâhî Varlık karşısında nasıl büsbütün pasif durumda olduğunu gösterir. Bu rûh bekâret ve saflığı olmasaydı, ilâhî kelâm bir anlamda tamamen beşerî olan bilgiyle lekelenecek ve aslî arılığı içinde insanlığa sunulmayacaktı. Allah'ın sözü olarak Kur'ân, Hristiyanlık'taki Hz. İsa'ya ve muhteva gibi Allah'ın arzusuyla belirlenen şekli de bir anlamda onun vücuduna tekabül etmektedir. Kur'ân'ın şekli Arap dili olup Hz. İsa'nın vücudunun bizzat kendisinden oluşu gibi, Kur'ân'ın Arapça oluşu da dinî açıdan Kur'ân'dan ayrı değildir.[262]

---

260 Nasr, *İslâm*, 48-49.

261 Mehmet Erdoğan, "Kur'ân Vahiyinin Nüzûl Dönemi Olgusallığıyla İlişkisinin Fıkhi Yorumu", *İslâmiyât*, VII-1, Ankara, Mayıs, 2004, 71-72.

262 Nasr, *İslâm*, 49.

Hz. Peygamber'in ümmîliğinin, onun Kur'ân vahyinde herhangi bir tesirinin bulunmadığının bir delili olduğu anlaşılmaktadır. Okur-yazar olup çeşitli ilimleri tahsil etmiş, şiir ve edebiyatta ilerlemiş, üstün zekâlı ve dâhi olarak nitelenen insanların bile benzeri bir söz dizmeleri mümkün olmayan Kur'ân'ın vahyinin ümmî bir peygamber vasıtasıyla insanlığa ulaştırılması, onun ilâhî kaynaklı oluşuna dair açık bir mu'cizedir. Bu nedenle bazı müelliflerce Resûlullah'ın ümmîliği, Hz. İsa'nın annesi Meryem'in bâkireliğine benzetilmiştir.

6- Kur'ân Vahyinin İnsanî Boyutlarının Onun İlâhîliğine Engel Teşkil Etmemesi

Allah ile insan arasındaki bir iletişim neticesinde ilâhî boyuttan beşerî boyuta geçiş yaparak insan idrakine uzanan Kur'ân'ın insana ait bazı unsurlar içermesi kaçınılmazdır.

Risâlet (mesaj) kavramı, Kur'ân'ın muhtevasının dilsel ifadeden ayrı olduğunu çağrıştırmaktadır. Mesaj olarak, yeni bir din olmayan İslâm, evrenin yaratılışından günümüze dek tüm peygamberlerin tebliğ ettiği mesajı kapsamaktadır.[263]

Kur'ân'ın evrensel olduğu iddiâsına karşın Arapça olarak ifade edilmesinin, onun lafzî ve mutlak anlamda Kelâmullâh'ı sunduğu varsayımını sarstığı görüşünde olan Ebû Zeyd'e göre Kelâmullâh'ı Kur'ân'la sınırlandırarak diğer semâvî kitapları ise, Kelâmullâh'ı orijinal dilleriyle sunma hakkından mahrum

---

[263] Ebû Zeyd, "Kur'ân Hermeneutiğine Doğru", 45-46.

bırakan bu anlayış, Arapça'nın kudsiyeti düşüncesini doğurmuştur.[264]

Kur'ân'ın, "Kelâmullâh"ın, melek aracılığıyla Hz. Muhammed'e ilhâm edilen vahyin bir tezahürü olduğunu söyleyen Ebû Zeyd'e göre Kur'ân; muhteva, dil ve yapı gibi üç ayrı unsurdan müteşekkildir. İlâhîliğinin, kaynağıyla sınırlı olduğunda ihtilaf yoktur. Muhteva ise, kültür ve tarihsel açılardan belirlenen dilsel yapıyla kuvvetli bir ilişki içerisindedir. Başka deyişle Allah Kelâmı'nın ilâhî içeriği insan dilinde ifade edilmişse, burası genelde bütün kitapların, özelde ise Kur'ân'ın temel insanî boyutlarını temsil eden dilin hakimiyet alanıdır.[265]

Tedricen inmesi ve iki kapak arasında toplanması (canonization) süreçlerinde, Kur'ân'ın yapısındaki insanî boyutun açıkça ortaya çıktığını belirten Ebû Zeyd'e göre İmam Mushaf'a harekeleme işaretlerinin konulmasıyla sınırlı olmayan Kur'ân'ın ayet ve surelerinin iniş sırası (tertibu't-tenzîl)'na göre tertip edilmeyen mevcut düzeni (tertibu't-tilave)'ni de içeren bir "yeniden düzenleme" olan bu süreç, her bir vahy pasajını kısmen de olsa, tarihsel ve durumsal bağlamından kopararak semantik yapıyı, onu ortaya çıkaran özgün gerçeğin üstüne çıkarmıştır. Bununla birlikte, Kelâmullah'ın tam olarak bilinmeyen özgün içeriği (Arapça olarak ifade edilmeden önceki durumu) ilâhî ve mukaddestir. Ancak bunun Arapça olarak ifadesi ise, ne ilâhî ne de mukaddestir. İster Mu'tezilî, ister Eş'ârî doktrin tercih edilsin

264 Ebû Zeyd, a.g.m., 46.
265 Ebû Zeyd, "Kur'ân Hermeneutiğine Doğru", 46.

sonuç aynıdır: Okuduğumuz ve yorumladığımız Kur'ân, kesinlikle Allah'ın ezelî-ebedî Kelâmı'yla özdeş değildir.[266]

Kur'ân'ın vahyinde lafız ve manayı birbirinden ayırmak Kur'ânîlikten uzaktır.[267] Kur'ân, hem mana, hem de lafız olarak indirilmiştir.[268] Lafızlarının Hz. Muhammed tarafından söylendiği iddiâ edilemez. Böyle bir düşünce, vahyin rûhuna ve konu ile ilgili olan ayetlere ters düşmektedir. Kur'ân kendisini *Kelâmullâh* olarak nitelemektedir. Kelâm ise, yalnız manadan değil, hem lafız ve hem manadan oluşmaktadır.[269]

Vahye vasıta olarak kullanılan insanî dil ve bunun konuşulduğu toplumsal ve kültürel yapının, onun içeriğinde belirleyici bir etkisi olduğunu düşünmek, vahyin ilâhîliği ve Kur'ân'ın evrenselliği ilkesiyle bağdaşmamaktadır. Kur'ân'ın evrenselliği bir "deve" örneği ile anlatıldığında devenin özel varlıksal niteliğine yönelen vurgu, Kur'ân Kuzey Kutbu'na indirilseydi de değişmezdi. Bu vurgulamanın Allah'ın yaratıcılığına yönelik olması durumunda, devenin yerini "beyaz ayı" alabilirdi. Fakat vahyin aracı durumunda olan deve veya beyaz ayı değişse de, onun amacı olan, "Allah'ın yaratıcı olduğunu anlatma" değişmezdi. Vahyin insana aktarılması ve anlatılması, elbette başta dil olmak üzere, indirildiği bölgenin kültürel ve coğrafi özelliklerini araç olarak kullanmakla mümkündür.[270]

---

266 Ebû Zeyd, a.g.m., 46-47.
267 Aslan, *Kur'ân'da Vahiy*, 223.
268 Aslan, *a.g.e.*, 217.
269 Turgay, "Kur'ân'da Vahiy Kavramı", 31.
270 Mehmet Bayrakdar, "Soruşturma", *İslâmiyât*, VII - 1, Ankara, 2004, 126-127.

İslâm inancına göre vahyin kaynağı Allah'tır. Hz. Muhammed'in peygamberliğinin en büyük kanıtı olan Kur'ân'ın mu'cizevî yapısının yegâne nedeni, onun ilâhî kelâm oluşudur. Kur'ân bu bağlamda kuşkuları bertaraf etmek noktasında meydan okumakta, eşsizliğinin ve taklit edilemezliğinin ilâhî kaynaklı oluşuna bir kanıt teşkil ettiğini belirtmektedir. Arapça olarak belirli bir takım tarihsel ve toplumsal koşullarda indirilmiş olması, onun ilâhî kelâm oluşuyla bağdaşmayan bir olgu olarak görülmemiştir.[271]

Kur'ân vahyinin insanî boyutunun farklılığı, başka deyişle onun dil formuna bürünmesi, ayrıca insan eliyle gerçekleştirilen cem', tilâvet tertibi, noktalama ve harekeleme gibi unsurların vahyin ilâhî boyutunda (doğal olarak) bulunmaması, eldeki Kur'ân'ın Allah Kelâmı ile bire bir özdeş olmadığını göstermemektedir. Her ne kadar Kur'ân'ın Allah katındaki mutlak ve aşkın Kelâmullah boyutu, insanî düzeye inme sürecinde büründüğü harf, ses, yazı gibi maddî unsurlar içeren boyutu ile -bu açıdan- mota mot bir değilse de, Kur'ân'ı içerik, dil ve yapı unsurlara ayırıp ilâhîliğini, Allah'ın ilmindeki ezelî kelâmla sınırlandıran; içeriğinin Arapça olarak ifadesi ve kanonizasyon sürecini gibi insanî unsurlardan hareketle mana ve lafzını ayıran bu yorum, Kur'ân vahyinin mana ve lafız olarak Allah'a ait olduğu genel kabulle bağdaşmamaktadır.

Kanonizasyon süreci, Kur'ân'ın Allah'ın Kelâmı ile özdeşliğine engel değildir. Kur'ân'ın Arapça telaffuzu, metninin iki kapak arasında toplanması, noktalaması ve

---

271 M. Sait Reçber, "Watt ve İslâm Vahiyi'ni Kaynağı: Eleştirel Bir Analiz", *Batıda İslâm Çalışmaları Sempozyumu*, Ankara, 2003, 195.

harekelenmesi vahy sürecinden geçip Allah'ın sözü sıfatını kazanarak insana ulaşmış olan Kur'ân vahyinin aslının korunmasına, okunuşunun kolaylaştırılmasına yöneliktir. Ayrıca Kur'ân'ın iniş sırası düzeni (tertibu't-tenzîl) de bilinmektedir. Okunuşunun kolay olması amacıyla Kur'ân'ın tilavet düzenine göre dizilmesi ve yukarıda bahsedilen diğer tüm hususların, onun aslı ve içeriğini değiştirmeye yönelik insanî birer fiil olarak düşünülmesinin isabetli bir düşünce olmadığı gibi, konuyla ilgili naslarla da uyuşmadığı anlaşılmaktadır.

SONUÇ

İlâhî vahy insanlara has olmayıp evrendeki tüm canlı ve cansızları da kapsamaktadır. Kur'ân'da meleklere, havarilere, Hz. Musa'nın annesine, bal arısına, göklere ve yere vahyedildiğinden söz edilmektedir. Bu durum ilâhî vahyin ses, yazı, sembol ve işaret gibi maddî boyutlar içermeyen, aşkın ve mutlak bir aktarım tarzı olduğunu göstermektedir. Bu anlamıyla vahyin, *Sünetullah* ve *kader* kavramlarıyla da ilişkili şemsiye bir terim olduğu söylenebilir. Kur'ân'da ilâhî vahyin kelâm, kavl, nidâ, ilkâ, zikr gibi ibarelerle ifade edilmesi ise mutlak olan ilâhî vahyin insan zihnine yaklaştırılması amacına yöneliktir.

Kur'ân, *Kelâmullah* ile eşanlamlı bir lafızdır. Allah'ın *mütekellim* olduğunda ihtilaf yoktur. Bu konudaki ihtilaf, Kelâmullah'ın delâleti, yani mana mı lafız mı, kadîm mi hâdis mi olduğu noktasındadır. Kelâmullâh'ın harf ve ses cinsinden olup okunacak mahalde (Levh-i mahfûz, aracı melek, ya da peygamberde) yaratıldığını belirten *kelâm-ı lafzî* (Mu'tezile) ile onun ses ve harf cinsinden olmayıp Allah'ın zâtıyla kâim olan kadîm manalardan ibaret olduğunu ifade eden *kelâm-ı nefsî* (Ehl-i sünnet) görüşleri mevcuttur. Her iki görüşün birleştiği ortak nokta, Kelâmullah'ın harf ve ses gibi maddî-insanî boyutlarının Allah'la ilişkilendirilemeyeceği; başka deyişle Kur'ân vahyinin dilsel formasyonunun doğrudan Allah'a nisbet edilemeyeceği hususudur.

Kur'ân'ın dilsel formasyonunun elçiye ait olduğu düşüncesine mesnet yapılan 69/Hâkka, 40 ile 8/Tekvîr, 19. ayet, Cebrail veya Hz. Peygamber'in Kur'ân'ın söz-diziminde bir rolü bulunduğunu değil, bilakis onlar vasıtasıyla insanî boyuta indirilen bu sözün, şâir ve kâhinlerin söylediği türden olmayıp peygamberlerin Âlemlerin Rabbi Allah'tan almış olduğu türden bir kelâm olduğunu ifade etmektedir. Kur'ân'ın kerîm şerefli bir elçinin sözü olduğu meâlindeki her iki ayette geçen "söz"ün elçiye nisbeti, vahyin inişinde aracılık rolü üstlenmesi bakımından her iki elçiye ve onu nefsinde taşıyarak insanlara iletmesi açısından da Hz. Peygamber'e, yani elçinin Kur'ân ile olan ilişkisine işaret etmektedir.

Ancak, bir beşer olan Hz. Peygamber'in Kur'ân vahyini Allah'tan alış keyfiyeti, vahyin dilsel formasyonunun Allah, melek, peygamber safhalarından hangisinde ve nasıl gerçekleştiği problemini doğurmaktadır. Allah'ın Arapça konuştuğunu söylemek *antromorfizm*'e yol açmakta; yarattığı bir sesle insana hitap ettiğini söylemek de Kur'ân'ın söz formunu Allah'ın *tekvîn* fiilinin bir eseri olarak mahlûk dairesine indirgemektedir. Bu nedenle Sünnî düşüncede Kur'ân'ın Allah'ın kelâm sıfatının eseri olduğu fikri benimsenmektedir. Burada ortaya çıkan, vahyin telaffuzunun Allah'a atfedilmesi problemi ise araya Cebrail'in konulmasıyla çözülmektedir. Allah'ın melekle konuşması, peygamberle iletişimindeki sorunları doğurmamakta, meleğin yaratılmış olması Kur'ân'ı telaffuz etmesine imkân tanımaktadır. Vahyle ilgili ayetler de olayı bu şekilde yorumlamaya engel teşkil etmemektedir.

Kelâmullah'ın Arapça söz formuna bürünmesini melekle ilişkilendirmek, aslında Allah'ın aşkın ve mutlak olan konuşmasını söz, ses, işaret, şifre gibi vasıtalarla meleğin zâtında yarattığını söylemekle eşdeğerdir. Yani söz konusu dilsel formasyonun meleğe nisbetk edilmesi, Kur'ân'ın Allah'ın *kelâm* sıfatının bir tecellîsi olarak mana bakımından ezelî, fakat öz ve cevher olan bu mananın Arapça dil formunun ise yaratılmış olduğu şeklindeki Sünnî görüşe muhalif değildir.

Ayetlerde Kur'ân vahyinin kıraat olduğuna dair bir işaret bulunmamasına rağmen, birçok müfessir, meleğin Kur'ân vahyini Hz. Peygamber'e iletmesini kıraat olarak yorumlamış, konuyla ilgili ayetlerin yorumunda "vahy" ile "kıraat"ı eşanlamlı kullanmışlardır. Müfessirlerin, Kur'ân vahyinin Hz. Peygamber'e iletilmesinden söz eden 75/Kıyâme, 16-19. ayetlerdeki "okuma"yı Allah'ın, Kur'ân vahyini Resûlullah'ın dilinden okuması şeklinde yorumlaması, dilsel formasyonun melekte gerçekleştiği düşüncesini desteklemektedir.

Konu hakkında bazı ipuçları içeren söz konusu ayetlerde, Hz. Peygamber'in gelen vahyi unutmamak için hemen ezberleme endişesinden çok, bu husustaki bütün sorumluluğun Allah'a ait olduğunun vurgulanması, soru işaretlerinin giderilmesi için bazı ipuçları içermektedir. Bu ayetlerde, Kur'ân vahyini Hz. Peygamberin kalbinde toplama (cem'), onu okuma (kıraât) ve hatta onu açıklamanın (beyân) Allah'a ait fiillerle ifade edilmesi, Kur'ân'ın manası gibi lafzının da ilâhî kaynaklı olmasını gerektirmektedir. Ancak, maddî-insanî unsurlar taşıması nedeniyle ayetlerin Arapça telaffuzlarının Allah'a

nisbet edilmesi, O’nun hiçbir şeye benzememezlikle ifade edilen “aşkın”lık ve “mutlak”lığıyla bağdaşmamaktadır.

Aşkın ve *mutlak* bir halde Allah’ın ilminde bulunan Kur’ân vahyinin bu haliyle insan algı ve idrakine hitap etmesi olanaksızdır. Meleğin bunu Allah’tan alış keyfiyeti de gaybî bir durumdur. Fakat Kur’ân vahyinin beşerî boyuta taşınmasından söz eden ayetlerde *söz* ve *okuma* gibi maddî-insanî unsurlardan bahsedilmesi, vahyi seslendirme işinin melek tarafından yapıldığı fikrini desteklemektedir. Kur’ân vahyinin dilsel formasyonunun melekte yarıtıldığının söylenmesi, bir yandan Hz. Peygamber’in vahyin teşekkülünde hiçbir rolünün bulunmadığı inancıyla uyumlu iken, diğer yandan da ayetlerin Arapça telaffuzlarının, “perde gerisinden vahy”e benzer şekilde melekte yaratıldığının söylenmesi, Kur’ân vahyinin lafız ve mana halinde bir bütün olarak Allah’a aidiyeti inancına da halel getirmemektedir.

KAYNAKLAR

AKSEKÎ, Ahmed Hamdi, *İslâm Dini*, Nur Yay., 2. baskı, Ankara, 1993.

ALBAYRAK, Halis, *Tefsir Usulü*, Şule Yay., İstanbul, 1998.

ALGÜL, Hüseyin, *İslâm Tarihi*, Gonca Yay., İstanbul, 1997.

ALTUNTAŞ, Halil, *Kur'ân'ın Tercümesi ve Tercüme ile Namaz Meselesi*, T.D.V. Yay., 1. baskı, Ankara, 1998.

ALÛSÎ, Mahmud Şakir, *Rûhu'l-Meânî*, Beyrut, "tarihsiz".

ASLAN, Abdülgaffar, *Kur'ân'da Vahiy*, Ankara Okulu Yay., 1. baskı, Ankara, 2000.

ATEŞ, Süleyman, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 1991.

____, *Kur'ân-ı Kerîm Meleğin Vahyidir*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, "tarihsiz".

AYDIN, Mehmet, *Dinler Tarihine Giriş*, Damla Ofset Mat. ve Tic. A.Ş., 2. baskı, Konya, 2000.

BAYRAKDAR, Mehmet, "Soruşturma", *İslâmiyât*, VII-1, Özkan Matbaacılık, Ankara, 2004, 125-131.

BEYDÂVÎ, Nureddin Abdullah b. Ömer, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1416.

BUHÂRÎ, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, (Thk.: Mustafa Dib el-Buğa), Daru İbn-i Kesir, 3. baskı, Beyrut, 1987.

CANDAN, Abdulcelil, *Anlaşılması Güç Ayetlerin Tefsiri*, Kitap Dünyası, 1. baskı, Konya, 2001.

CERRAHOĞLU, İsmail, *Tefsir Usulü*, Fecr Yay., Ankara, 1985.

İBN KAYYIM, Şemseddin Ebi Abdillah Muhammed b. Ebi Bekr ez-Zerî ed-Dımeşkî el-Cevzîyye, İbn-i Kayyım, *Zâdu'l-Meâd*, es-Sünnetü'l-Muhammediyye Mat., "yersiz ve tarihsiz".

CÜNDİOĞLU, Dücane, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Anlamın Tarihi*, Kitabevi Yay., İstanbul, "tarihsiz".

CÜRCÂNÎ, Ali b. Muhammed, *Terimler Sözlüğü -Kitâbu't-Tarifât-*, (Çev.: Arif Erkan), Bahar Yay., 1. baskı, İstanbul, 1997.

DEMİRCİ, Muhsin, *Vahiy Gerçeği*, Marmara Üniv. İlâhîyat Fak. Vakfı Yay., İstanbul, 1996.

DERVEZE, İzzet, *et-Tefsîru'l-Hadis*, (Çev.: Şaban Karataş, Ahmet Çelen, Mehmet Çelen), Ekin Yay., İstanbul, 1997.

____, *Kur'ânü'l-Mecid* , (Çev.: Vahdettin İnce), Ekin Yay., İst., 1997.

DİHLEVÎ, Şah Veliyullah, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, (Çev.: Mehmet Erdoğan), İz Yay., İstanbul, 1994.

DUMAN, M. Zeki, *Vahiy Gerçeği*, Fecr Yay., 1. baskı, Ankara, 1997.

EBU ZEYD, Nasr Hamid, *İlâhî Hitâbın Tabiâtı*, Kitabiyat Yay., 1. baskı, Ankara, 2001.

____, "Kur'ân Hermeneutiğine Doğru", *İslâmiyât*, VII-1, Ankara, 2004, 39-60.

ELİK, Hasan, *Kur'ân'ın Korunmuşluğu Üzerine*, Marmara Üniv. İlâhîyat Fak.Vakfı Yay., İstanbul, 1998.

ERDOĞAN, Mehmet, "Kur'ân Vahyinin Nüzûl Dönemi Olgusallığıyla İlişkisinin Fıkhi Yorumu", *İslâmiyât*, VII-1, Özkan Matbaacılık, Ankara, 2004, 61-76.

ERSÖZ, İsmet, *Kur'ân Tarihi*, Ravza Yay., İstanbul, 1996.

FAZLU'R-RAHMÂN, *İslâm*, Ankara Okulu Yay., 5. baskı, Ankara, 1999.

____, *Ana Konularıyla Kur'ân*, (Çev.: Alparslan Açıkgenç), Ankara Okulu Yay., 7. baskı, Ankara, 2003.

GÖLCÜK, Şerafettin - Süleyman Toprak, *Kelâm*, Tekin Kitabevi, 4. baskı, Konya, 1996.

GÖRENER, İbrahim, "İletişim Unsurları Açısından Vahiy-Kıraat İlişkisi", Erişim: [http://sbe.erciyes.edu.tr/dergi sayi_11_htm], Erişim Tarihi: 10 Şubat 2004.

GÜNGÖR, Mevlüt, *Kur'ân Araştırmaları*, Kur'ân Kitaplığı, 1. baskı, İstanbul, 1996.

HAMİDULLAH, Muhammed, *Resûlullah Muhammed*, (Çev. Salih Tuğ), İrfan Yay., İstanbul, 1992.

____, *İslâm Peygamberi*, (Çev. Salih Tuğ), Yenişafak Kültür Armağanı, İmaj İç ve Dış Tic., Ankara, 2003.

"Vahy-Âyâtu'l-Qur'an-", Erişim: [http://www.ulumulhikmekoeln.de/krna1.htm], Erişim Tarihi: 10 Şubat 2004.

IZUTSU, Toshihiko, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, (Çev.: Süleyman Ateş), İstanbul, "tarihsiz".

İBN HALDÛN, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, (Çev.: Halil Kendir), Yeni Şafak Kültür Armağanı, Ankara, 2004.

İBN KESÎR, İsmail b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1401.

İBN MANZÛR, Muhammed b. Mükerrem, *Lisânu'l-Arab*, Daru's-Sadr, Beyrut, "tarihsiz".

İBN TEYMİYE, Ahmed b. Abdulhalim, *el-Akîdetu'l-Vâsıtiyye*, Mektubâtu Şirket-i Ukaz, Cidde, 1982.

____, *Kutubu ve Reâsilu ve Fetâvâ İbn-i Teymiye fi't-Tefsir*, Mektebetu İbn-i Teymiye, "tarihsiz ve yersiz".

RÂĞIB, Hüseyin b. Muhammed, el-İsfehanî, *el-Mufredâ fî Garibi'l-Kur'ân*, (Thk. Muhammed Seyyid Keylânî), Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 1992.

RÂZÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin b. Hasan b. Ali et-Temimî el-Bekrî Fahruddîn, *Tefsir-i Kebir*, (Çev.: Komisyon), Akçağ Yay, Ankara, 1995.

RÂZÎ, Ahmed b. Muhammed b. Muzaffer b. Muhtar, *Kitâbu Huceci'l-Kur'ân*, (Thk.: Ahmed Ömer el-Mahmasânî), Daru'r-Raid el-Arabî, 2. baskı, Beyrut, 1982.

İZMİRLİ, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Ankara, 1981.

KÂSIMÎ, Muhammed Cemalüddin, *Mehasinu't-Te'vil*, Kahire, 1957.

KILIÇ, Sadık, "Kur'ân'ın Hak Oluşu", *Kur'ân'ı Anlamaya Doğru*, (Zaman Kur'ân Sempozyumu), Feza Yayıncılık, İzmir, 1992, 86-119.

KURTUBÎ, Muhammed b. Ahmed, *el-Cami li Ahkami'l-Kur'ân*, Daru'ş-Şa'b, 2. baskı, Kahire, 1372.

KUTUB, Seyyid, *Fi Zilali'l-Kur'ân*, (Çev.: Salih Uçan, Vahdettin İnce, Mehmet Yolcu), Dünya Yay., İstanbul, "tarihsiz".

MENNA el-KATTÂN, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Mektebetu'l-Mearif, 1. baskı, Riyad, 1992.

MEVDÛDÎ, Ebu'l-Ala, *Tefhimu'l-Kur'ân*, (Çev.: Komisyon, CD için düzenleyen - programlayan: Erhan Akçaoğlu - Ramazan Geven), İnsan Yay., İstanbul, 2001.

NASR, S. Hüseyin, *İslâm*, (Çev.: Ahmet Özel), Akabe Yay., 1. baskı, İstanbul, 1985.

____, *İslâm'ın Kalbi*, Gelenek Yay., 2. baskı, İstanbul, 2002.

ÖZTÜRK, Mustafa, *Kur'ân Dili ve Retoriği*, Kitabiyat Yay., 1. baskı, Ankara, 2002.

ÖZTÜRK, Yaşar Nuri, *İslâm Nasıl Yozlaştırıldı*, Yeni Boyut Yay., 13. baskı, İstanbul, 2001.

REÇBER, M. Sait, "Watt ve İslâm Vahyinin Kaynağı: Eleştirel Bir Analiz", *Batıda İslâm Çalışmaları Sempozyumu*, D.İ.B. Yay., Ankara, 2003.

Redhouse English-Turkish Dictionary (CD-Rom), Sayısal A.Ş., İzmir, 1996.

RIZÂ, M. Reşid, *Muhammedi Vahiy*, (Çev.: Salih Özer), Fecr Yay., 1. baskı, Ankara, 1991.

SABÛNÎ, Nureddin, *Mâtürîdiyye Akaidi*, D.İ.B. Yay., 6. baskı, Ankara, 1988.

SALİH, Subhi, *Kur'ân İlimleri*, Hibaş Yay., Konya, "tarihsiz".

SÖNMEZSOY, Selahattin, *Kur'ân ve Oryantalistler*, Fecr Yay., 1. baskı, Ankara, 1998.

SUYUTÎ, Celaleddin, *el-İtkân fi-Ulumi'l-Kur'ân*, Kahire, 1952.
SÜLÜN, Murat, "Vahiy-Nübüvvet ve Kur'ân'ın Vahyediliş Aşamaları", *Marmara Üniv. İlâhîyat Fak. Dergisi*, 11-12, İstanbul, 1997, 99-149.
ŞELTÛT, Mahmud, *Kur'ân'a Doğru*, (Çev.: Beşir Eryarsoy), Bir Yayıncılık, İstanbul, 1987, 259-260.
____, *Akaid ve Şeriat*, (Çev.: Muharrem Tan), Yöneliş Yay., İstanbul, 1991.
ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-Kadir*, Beyrut, "tarihsiz".
ŞINKITÎ, Muhammed Emin, *Advâu'l-Beyân*, Mektebetu İbn-i Teymiye, Kahire, "tarihsiz".
ŞİMŞEK, M. Ali, "İletişim Unsurları Açısından Vahiy", Erişim: [http://www.cumhuriyet.edu.tr/akademik/fak İlâhîyat/der51/19.htm], Erişim Tarihi, 10 Şubat 2004.
ŞİMŞEK, M. Sait, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Esra Yay., İstanbul, 1997.
____, *Fatiha Suresi ve Türkçe Namaz*, Beyan Yay., İstanbul, 1998.
TABATABAÎ, M. Hüseyin, *İslâm'da Kur'ân*, (Çev.: Ahmed Erdinç), Bir Yay., İstanbul, 1998.
TABERÎ, Muhammed b. Cerir, *Câmiu'l-Beyân*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1405.
TAFTAZÂNÎ, Mesud b. Ömer, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, (Çev.: Süleyman Uludağ, İstanbul, 1982.
TURGAY, Nurettin, "Kur'ân'da Vahiy Kavramı", *Diyanet İlmi Dergi*, XXXVII-4, Ankara, 2001, 23-38.
YAZIR, M. Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Azim Dağıtım, İstanbul, "tarihsiz".
ZEMAHŞERÎ, Cadullâh Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf*, Neşru'l-Belâga, Kudüs, 1915.
ZÜRKÂNÎ, Muhammed Abdulazim, *Menahilu'l-İrfan fi-Ulûmi'l-Kur'ân*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1996.
ZERKEŞÎ, Muhammed b. Bahadır b. Abdillah, Bedreddin, *el-Burhân fi-Ulumi'l-Kur'ân*, Daru'l-Marife, Beyrut, 1391.
ZUHAYLÎ, Vehbe, *et-Tefsîru'l-Vasît*, Daru'l-Fikr, 1. baskı, Dımaşk, 2001.